

سلسلة أبحاث المؤتمرات / ١

# مائة عام على تحرير المرأة العربية

الجزء الثاني



المجلس  
الأعلى  
للثقافة











سلسلة أبحاث المؤتمرات / ١

# مَاءٌ نَحْمَدُكَ عَلَيْهِ يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ

الجزء الثاني









---

## الجزء الثانى

---







---

# **أوضاع المرأة القانونية والاقتصادية والاجتماعية**

---







---

## مدى مشروعية وراثة الأعمام حال كون ذرية المتوفى إنثاءً

أحمد محمود صبحي

---

### بين السنة والشيعة وحقوق المرأة

حملت إلينا الأنباء في صحف الاثنين ٥ يوليو ١٩٩٩ نتيجة انتخابات مجلس الأمة الكويتي، وما يحمله من فوز ساحق للمعارضة، وأن جهوداً بذلت من أجل الحصول على موافقة المجلس على تمرير مرسوم أمير الكويت على منح المرأة حق المشاركة في الانتخابات تصويتاً واقتراعاً، والخوف من عرقلته من جانب التيار الإسلامي السني بينما يؤيده رجال الدين من الشيعة.

يشير إلينا النبأ على هذا النحو إلى خلاف مذهبي بين السنة والشيعة حول مسألة تبدو سياسية. إنه من المفهوم أن يحدث الخلاف بين المثقفين والليبراليين من جهة وبين الإسلاميين ورجال القبائل من جهة أخرى حول حقوق المرأة، أما أن يكون الخلاف بين السنة والشيعة حول القضية فذلك ما يبدو غامضاً.

ومن ناحية أخرى ليست هذه القضية الوحيدة بصدد حقوق المرأة التي يختلف عليها المذهبان، فبصدد الوصاية على الأيتام فإنها في المذاهب الفقهية السنية الأربعة للأعمام - إن لم يوجد الجد - بينما هي للأُم في المذهب الجعفري أو الشيعي، وبعد أن كثرت الشكاوى في محاكم الأحوال الشخصية في مصر من أن بعض الأعمام يأكلون حقوق الأيتام، فإن المرحوم الشيخ محمود شلتوت اتخذ في الستينات قراراً جريئاً باعتبار المذهب الجعفري مذهباً خامساً يجوز التعبد والعمل به في العبادات والمعاملات، ومن ثم غدت الوصاية على الأيتام للأمهات لا للأعمام.

وحينما كانت مصر خاضعة للدولة الفاطمية الشيعية كان الخلفاء يعينون للأحوال الشخصية أربعة من الفقهاء: اثنان من أهل السنة واثنان من أهل الشيعة أحدهما إسماعيلي والآخر اثني عشري، ولا خلاف بين الاثنين في المسائل الفقهية؛



فكلاهما ينتسب إلى الإمام جعفر الصادق، فكان الأعمام يتكلمون إلى الفقيه السني بينما الأمهات والأرامل والبنات إلى الفقيه الشيعي، مع أن شعب مصر كله سُني، مما يدل على خلاف جذري بين السنة والشيعية بصدد حقوق المرأة.

وما زال في البلاد الإسلامية التي يتقاسمها السنة والشيعية كلمتان، أن يلجأ من كانت ذريته من الإناث إلى المحكمة الجعفرية طالباً تطبيق المذهب الجعفري على تركته بعد موته، حيث تزول التركة كلها للبنات ولا شيء في ذلك للأعمام، وليس في ذلك مخالفة للشرع أو للنص القرآني كما يبدو لأول وهلة، وإنما يحصل البنات على الثلثين بموجب نص الآية:

"فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ" (النساء: ١١) ثم يحصلن على الثلث الباقي بموجب الوصية.

ويثور خلاف فقهي بين المذاهب السنية الأربعة وبين المذهب الجعفري حول الوصية، أما المذهب السني فيستند إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (لا وصية لوارث)، ومن ثم لا يحق للمسلم أن يوصي لأحد ورثته، وأما المذهب الجعفري فيستند إلى قوله تعالى في سورة البقرة "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف..." (آية: ١٨٠) مما يجيز الوصية للوارث. وأما حديث الرسول (ص) "لا وصية لوارث" فيعتبره الشيعة ناقصاً تتمته (إلا في الثلث).

خلاف فقهي دقيق حول موضوع النسخ: هل يجوز أن ينسخ الحديث آية قرآنية؟ حيث يجيز ذلك ثلاثة من المذاهب السنية الأربعة ماعدا الشافعي، من ثم فالآية الواردة في سورة البقرة قد نسخها حديث: لا وصية لوارث، بينما لا يجيز الشيعة إطلاقاً أن ينسخ حديث آية قرآنية فضلاً عما أوردوه من تصحيح أو تنمة للحديث.

وخلاصة القول: إنه ليس في القرآن الكريم أدنى إشارة إلى حق الأعمام في الميراث حال كون الذرية من الإناث، وغنى عن البيان ما يلجأ إليه الآباء حتى لا يرث الأعمام من بيع صوري أو وهبة فضلاً عما يدعه موضوع إرث الأعمام من حقد وضغائن بين أولى الأرحام أو بين البنات والأعمام.



ومع شديد التقدير لفقهاء أهل السنة، فإنه ينبغي ألا يغيب عن البال المناخ الذى كان سائداً فى الدول السياسية آنذاك والذى عبر عنه شاعرهم.  
أتى يكون وليس ذاك بكائن \*\*\* لبنى البنات وراثه الأعمام  
فهل من قرار جرى يتابع مسيرة المرحوم الشيخ محمود شلتوت فى التقريب بين السنة والشيعة و ينفض عن المذهب السننى اتهام العلمانيين لهم بالرجعية؟  
وأخيراً رداً على سؤال قد يثار : ولم كان المذهب الشيعى أكثر تحملاً بصدده حقوق المرأة من المذهب السننى؟ لأن آل البيت إنما استمدوا نسبهم إلى الرسول من سيدة هى فاطمة الزهراء.

**هل لوراثه الأعمام حال كون ذرية المتوفى إنائاً سند شرعى من كتاب أو حديث؟**  
أشرت فى مقال سابق إلى أن المذهب الجعفرى - مذهب الشيعة الإمامية - لا يجعل للأعمام أى حق فى الميراث، وإنما تؤول التركة كلها للبنات، ولأن محور المقال يدور حول التقريب بين السنة والشيعة؛ فإن الانطباع الذى يخرج به قارئ المقال هو أن الشيعة أكثر إنصافاً للمرأة من أهل السنة مما لا يرضى البعض، ومن ثم امتنعت بعض الصحف عن نشره حتى مجلة "نصف الدنيا" التى يفترض فيها أنها تتبنى قضايا المرأة.

أشكر بهذه المناسبة كل الشكر رئيس تحرير "الأسبوع" التى أتاحت لى عرض هذه القضية الاجتماعية بقدر ما لها من جانب دينى.

وإن رائدى فى البحث هو القول المأثور : ما يقبح بعضه لا يهجر كله، كما أن ما يحسن بعضه لا يؤخذ كله، فهذه قضية صادقة منصفة فى كل بحث علمى أو حقيقة دينية، وأضيف إلى ذلك القول إنه ما من مذهب إسلامى قد تأثر بالحقيقة الدينية كلها، وأبسط مثال على ذلك قضية "تنصيب الإمام أو الحاكم" حيث يشترط أهل السنة أن يكون من قريش، بينما تقصره الشيعة على ذرية النبى (ص)، أما الخوارج فلا تقصره على قبيلة أو بيت مخصوص وإنما تجعله من المسلمين عامتهم وخاصتهم. فماذا تتبنى الدول الإسلامية منذ مئات السنين أو بالأحرى منذ سقوط الدولة العباسية، ألسنا جميعاً فى ذلك على مذهب الخوارج؟

أريد أن أقول إن القول بأن الشيعة أكثر إنصافاً للمرأة من أهل السنة ينبغي ألا يكون سبباً لإعراض أو نفور، ويقول تعالى: "ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى..." (المائدة: آية ٨).

### عود إلى الموضوع

١- ليس في القرآن الكريم أى حق للأعمام فى الميراث حال كون الشخص المتوفى قد وهبه الله الإناث دون الذكور، وإن قوله تعالى: "فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك..." (النساء: آية ١١) لا يعنى إطلاقاً أن الثلث المتبقى للأعمام، بل لم تمنع الآية أى حق للبنات فى الثلث المتبقى بموجب مصدر شرعى آخر هو الوصية.

٢- أما بصدد الحديث الوارد فى صحيح البخارى: (لا وصية لوارث)، فإن البخارى أيضاً قد أخرج فى صحيحه - عن ابن عباس وعن سعد بن أبى وقاص، وكذلك فى صحيح مسلم فى باب الهبة أو الوصية - أنها الثلث بما يفيد أن من حق الأب أن يوصى لبناته بثلث التركة بعد حقهن بموجب النص القرآنى فى الثلثين.

٣- بل إن حقهن بموجب الوصية سابق على حقهن الشرعى، إذ إن القاعدة المتبعة فى تقسيم التركة البدء باستيفاء ديون المتوفى ثم الوصية ثم القسمة الشرعية، فالوصية سابقة على القسمة الشرعية لقوله تعالى ثلاث مرات فى تحديد نصيب كل من الزوجة أو الأم أو الزوج (الآيتان ١٢، ١١ من سورة النساء) "من بعد وصية يوصى بها أو دين..." فضلاً عن قوله تعالى: "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين..." (البقرة: آية ١٨٠)

هذه آيات وأحاديث من منظور أهل السنة دون حاجة إلى الإشارة إلى الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) مع أنه أستاذ الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان (ت: ١٥٠ هـ) أول أئمة أهل السنة، والذى قال مشيراً إلى جعفر الصادق: (لولا السُّنَّتَانِ لَهَلَكَ النُّعْمَانُ) قاصداً السنتين اللتين قضاهاما يتلقى العلم على يديه.

خلاصة القول: تمثل الابنة درجة أولى من القرابة بينما يمثل الأخ درجة ثالثة، فكيف يؤثر الأعمام على البنات؟ لولا التدخل السياسى من الدولة العباسية التى أرادت أن تلتمس لنفسها سنداً شرعياً بانتسابهم إلى عم الرسول.



وعد فقد أوردت الصحف أخيراً قصة قضية مرفوعة من أرملة على عم الأولاد؛ لأنه أراد أن يستولى على غرفة من شقتهم المقيمين فيها وراثَةً عن أبيهم دعوى إقامة مشروع تجارى فيها تحت ذريعة حقه الشرعى بموجب القانون الحالى للمواريث، ولا يقال حالة فردية بل هناك آلاف القضايا التى تمثل الشقاق العائلى بين الأعمام والبنات.

ألا يصح عد ذلك تعديل قانون المواريث سداً للذرائع وإنصافاً لمن وهبهم الله الإناث دون الذكور؛ ودرءاً للخصام وقطع الأرحام التى أمر الله أن توصل؟ وفقاً للقاعدة الشرعية حيث المصلحة، فثم شرع الله، والله الموفق.

### حول حقوق المرأة

فى أن المطالبة بإيقاف قاعدة وراثة الأعمام حال كون الذرية إناثاً تستند إلى أدلة عقلية وأخرى عقلية.

### أ - الأدلة العقلية

يُنا فى مقال سابق إلى أن وراثة الأعمام حال كون الذرية إناثاً لا تستند إلى سند شرعى غير حديث: (لا وصية لوارث)، و صرف النظر عن أن تكملة الحديث لدى الشيعة (... إلا فى الثلث) مما يجيز الوصية فى الثلث للبنات، و صرف النظر عن أن الحديث فى صحاح أهل السنة يحدد الوصية الثلث، فإن قضية جواز الوصية للوارث تستند إلى آية محكمة هى قوله تعالى: "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين حقا على المتقين" (البقرة: آية ١٨٠).

ولا يجوز القول بنسخ هذه الآية بحديث: (لا وصية لوارث)؛ لأن آيات الأحكام الشرعية كلها محكمة، ولا تنسخ الآية إلا آية مثلها لقوله تعالى: "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها" (البقرة: آية ١٠٦). ومن ثم اشترط الإمام الشافعى فى نسخ الحديث لآية أن يكون الحديث معزلاً آية، فيكون النسخ قد وقع من آية لا من حديث.

القول إذن استبعاد البنات من الوصية لا يستند إلى قرآن ولا إلى دليل حاسم من النقل. وقد أشرت فى حديث سابق إلى أن هذه القاعدة إنما تستند إلى المناخ السياسى

الذى كان سائداً زمن الدولة العباسية التى حاولت أن تدعم سندها فى الحكم بالقوة بالقول بوراثه الأعمام. ولتنسق أحكام الميراث أو العكس؛ ذهب قائلهم إلى الزعم :  
أنى يكون وليس ذاك بكائن \*\*\* لبنى البنات وراثه الأعمام  
فإذا أضفنا إلى ذلك الجو العام السائد فى العصرين القديم والوسيط من نظام يحرم المرأة من أى سلطة أو حق أدركنا البرر الحقيقى لوراثه الأعمام وسلب البنات حقهن.  
**ب - الأدلة العقلية**

أشرت إلى أن الأخذ من البنات حقهن فى الميراث لإعطاء الأعمام أمر يتنافى مع العقل؛ لأن قرابة البنات للمتوفى درجة أولى، بينما قرابة المتوفى له درجة ثالثة فكيف تؤثر قرابة الدرجة الثالثة على الأولى؟  
ومن ثم كان من الطبيعى والمنطقى لإصلاح هذا الخلل أن يلجأ الآباء فى حياتهم إلى بيع صورى أو هبة مع ما يلقيه هذا الفعل فى روعهم، حتى إن كانوا غير متدينين من شعور بالإثم؛ لتوهمهم مخالفة ذلك التشريع مع أنه لا مخالفة وإنما حق مشروع.  
وإذا استندنا إلى الاجتهاد - المصدر الثالث للتشريع فى الإسلام - والاجتهاد هنا يدعم النص ولا ينفىه أو يتعارض معه. والنص هنا كما أسلفنا الآية (١٨٠) من سورة البقرة التى تؤكد الوصية للوالدين والأقربين، فإن جميع أدلة الاجتهاد تؤكد الوصية للبنات، من ذلك.:

#### **١ - قياس الغائب على الشاهد**

إذا تساءلنا عن الحكمة الإلهية فى تحريم الجمع بين الأختين فى الزواج أو الجمع بين المرأة وخالتها أو المرأة وعمتها، أجاب الفقهاء فى تعليل ذلك ما يترتب عليه من شقاق وبغضاء حين تغدو الأختان ضرتين.

ومثل ذلك حادث بين البنات والأعمام فى الميراث، ولا يقف الضرر حال امرأة واحدة هى الأخت التى أضحت ضرة، وإنما بين جميع الأعمام وبنات الأخوة، وما سبق أن أوردته فى مقال سابق عن حال العم الذى أراد أن يستولى على غرفة من مسكن البنات وأمهن للتجارة، مثل واضح على الشقاق والنزاع بين البنات وأعمامهن.



## ٢ - سد الذرائع

وتستند المطالبة بإيقاف وراثثة الأعمام إلى قاعدة شرعية معروفة في أصول الفقه، ألا وهي سد الذرائع، وذلك حين يتخذ العم من القانون الحال للمواريث ذريعة للاستيلاء على حق للبنات بدعوى أن الشرع يبيح ويتيح له ذلك، والشرع من مثل هذا الفعل برىء، وهكذا تتضافر كل الأدلة من نقلية وعقلية لتوجب إيقاف القانون الحال للمواريث الذى يبيح للأعمام رخصة ولا أقول حقاً للاستيلاء على ما هو حق للبنات. فهل يقتدى فضيلة المفتى الحال ومعه الإفتاء بشيخه وأستاذه محمود شلتوت رحمه الله لإيقاف قاعدة وراثثة الأعمام؟ وهل يؤيده فى ذلك أحد رجال القانون بإقامة الدعوى أمام المحكمة الدستورية لإلغاء هذا النص المخالف للدستور المعارض لروح الشريعة الإسلامية السمحة التى لا تقر ظلماً ولا هضمًا؟ وهل تتبنى مجلة "الأسبوع" الغراء هذه القضية من زاوية اجتماعية ولا أقول إلى من ينادى بحقوق المرأة من جماعات.





---

## مائة عام بعد «تحرير المرأة» أين هى المرأة المصرية: شهادات من حياة سيدات يعلن أسرهن فى المناطق الحضرية الفقيرة

إيمان بيبرس

---

### الجزء الأول: المقدمة

يبدأ قاسم أمين كتابه "تحرير المرأة" بهذه المقولة:  
"إنى أدعو كل محب للحقيقة أن يبحث معى حالة النساء  
المصريات وأنا على يقين من أنه يصل وحده إلى النتيجة  
التي وصلت إليها وهى ضرورة الإصلاح فيها"  
وأنا أود أن أقول إن هذه الورقة التى أقدمها إليكم الآن هى دعوة مماثلة.  
فأنا لن أعرض هنا أرقاماً وإحصائيات قومية عمّا وصلت إليه بعض النساء  
المصريات.  
وليس الهدف هنا التقليل من شأن الإنجازات التى حصلت عليها المرأة بصورة  
عامة.

ولكن هذه الورقة تحتكم إلى نتائج دراسة ميدانية تمت خلال ١٨ شهراً فى  
سبع مناطق حضرية فى القاهرة والإسكندرية.  
تمت الدراسة فى :

- سبع شياخات حضرية تتسم بالفقر المركب.
  - فقر فى الخدمات الأساسية.
  - فقر مادي وفقر معنوي وعلمي.
- تمت المقابلة مع :
- ٤٤٤ سيدة وفتاة فى هذه الفترة.
  - وتمت مقابلة أكثر من ٦٠ رجلاً.
  - وركزت الدراسة على وضع المرأة الاجتماعى والاقتصادى وعلاقتها  
بأسرتها والمجتمع والحكومة.

ولن أتطرق هنا إلى كل نتائج الدراسة ولن أذكر كل الحالات أو كل الشهادات، وإنما سأستعير بعض النتائج وبعض الشهادات الحية لإظهار واستعراض وضع "كثير" من النساء الفقيرات في مصر، بعد مائة عام من كتاب تحرير المرأة. ولذا أستعيد ما قاله قاسم أمين:

"أنى أدعو كل محب للحقيقة أن يبحث معى فى حالة النساء المصريات فى الطبقات الأقل من متوسطة فى حضر وريف مصر حتى نتفق على ضرورة الإصلاح".

وإن كان تركيز قاسم أمين على المرأة من الطبقات الوسطى فإننى أركز هنا على المرأة فى الطبقات الدنيا.

ولكن أولاً: من هؤلاء السيدات ولماذا وقع اختيارى على حكاياتهن؟

إن السيدات اللاتى سأعرض حالاتهن هن أبناء الطبقة العاملة الريفية المهاجرة إلى المدينة. فهن من الطبقة العاملة ويعشن فى المناطق العشوائية منخفضة الدخل.

إن ما تكشفه دراسة هذه الحالات وتاريخ حياتها هو أن هؤلاء السيدات يواجهن بصفة عامة أنواعاً مختلفة من القهر خلال مراحل وفترات حياتهن المختلفة. وتبدأ معاناة المرأة من الختان فهو نوع من التشويه الجسدى وأيضاً انتهاك للخصوصية. ويتبع ذلك الزواج المبكر والذى يستلزم (الدخلة البلدى ليلة الزفاف). هذه الحكايات توضح كيف تتعرض السيدات للتمييز فى المعاملة فى الطفولة ثم عند البلوغ من جانب أسرهن وأزواجهن والمجتمع على إطلاقه حيث يحرم من التعليم لأنهن بنات. وتوضح أيضاً كيف أن المجتمع يفرض أدواراً معينة ويحرم غيرها على المرأة. أخيراً، توضح الحكايات كيف تتواءم المرأة أحياناً وكيف تتغلب على هذه الأوضاع أحياناً أخرى.

وستعتمد الورقة فى معظمها على شهادات حية لسيدات مصريات من بعض المناطق العشوائية فى القاهرة والإسكندرية. وتجسد هذه الشهادات التضارب والتباين الشديد بين ما طالب به قاسم أمين من مائة عام - بالرغم من تواضع مطالبه - وما وصل إليه الحال فى بعض الأسر المصرية.

اعتمدت الدراسة على المنهجية الأنثروبولوجية ولذا فهى ليست دراسة



إحصائية تمثل كل أوحى عددًا كبيراً من النساء المصريات وإنما هى صورة لبعض الحالات وشهادة حية لما يجرى فى بعض المجتمعات العشوائية فى مصر. وأفضل أن أقول إنها مقتطفات من حياة بعض النساء المصريات الفقيرات.

واقع النساء اللاتى تم دراستهن :

• ٤٤٤ سيدة على مدى ١٨ شهراً من الدراسة الميدانية.

• ٧ مناطق حضرية فقيرة.

وسأذكر بعض المؤشرات منها :

### **الضرب**

٩٥٪ منهن يضربهن أزواجهن.

٦٠٪ يضربن بكابل الكهرباء.

٢٠٪ يضربن بالكفوف.

٢٠٪ يضربن بالشلوط أوالبوكس.

### **التعليم**

٦٠٪ لم يكملن التعليم الابتدائى.

١٤٪ دبلوم.

١٦٪ لم يدخلن أى مدرسة.

١٠٪ إعدادى وثانوى.

### **العمل**

١٢٪ يعملن فى مدارس أو حكومة.

٥٦٪ عمل غير رسمى (بائعات ودالات وخادمت).

٣٢٪ لا يعملن.

### **الطلاق**

حوالى ١٦٪ مطلقات منهن:

١٧٪ من الـ ١٦٪ هن اللاتى طلبن الطلاق أو أهلهن.

٣٥٪ طلاق غيابى من قبل الأزواج.

٢٠٪ طلاق بعد زواج الثانية (لإنجاب صبيان).

١٣٪ طلاق بدون سبب من قبل الزوج.

٥٪ طلاق من أجل الحالة الاقتصادية.

### تقسم الورقة

تقسم الورقة لعدد من الأجزاء الفرعية. الجزء الأول كان مقدمة لشرح هدف الورقة ومنهجية البحث والدراسة التي تمت. أما الجزء الثاني فيتناول شرح لعالم قاسم أمين وواقع المرأة في عصره في صورة مختصرة للغاية وذلك لتوضيح الإطار الفكري الذي تناقشه الورقة.

أما الجزء الثالث فيتناول صورة عن بعض أوضاع المرأة في مصر بصورة عامة وخاصة بخصوص "حقوق المواطنة" وبعض الحقوق القانونية. أما الجزء الرابع فيتناول مقتطفات من حياة بعض النساء اللاتي تمت دراستهن ويركز هذا الجزء على:

١- الزواج المبكر.

٢- الحرمان من التعليم.

٣- نظرة تلك المجتمعات لعمل المرأة.

وأخيرا فهناك ختام هذه الورقة.

### الجزء الثاني: عالم قاسم أمين

ولكن قبل أن نبدأ عرض الواقع لابد لنا من التحدث عن واقع المرأة في عهد قاسم أمين ومطالبه وأثره على مجتمعه ووضع المرأة.  
أولا : صورة المرأة في عصر قاسم أمين:

١- فهي اجتماعيا لا وجود لها لعزلتها عن المجتمع مقيدة خلف الجدران.

٢- جاهلة - كما يقول: "ليس بين الأمهات إلا عدد قليل جدا يعرف القراءة والكتابة"<sup>(١)</sup>.

٣- وهي داخل المنزل ليست كما يتوهم البعض ملكة لمملكة المنزل وإنما كانت مخلوقا ضعيفا قد أعد ويعد للاستمتاع فقط.

ثانيا: وضع المرأة في رأى قاسم أمين.

"إن الإنسان لا يحترم إلا القوة ولا يردع إلا بالخوف. ولما كانت المرأة ضعيفة اهتضم الرجل حقوقها وأخذ يعاملها بالاحتقار والامتهان وداس برجليه على شخصيتها فقد عاشت المرأة فى انحطاط شديد أيا كان عنوانها فى العائلة. زوجة أو أما أو بنتا. ليس لها شأن ولا اعتبار ولا رأى خاضعة للرجل لأنه رجل ولأنها امرأة واستعملها الرجل متاعا للذة، يلهو بها متى أراد ويقذف بها فى الطرق متى شاء، له الحرية ولها الرق، وله العلم ولها الجهل، له العقل ولها البله، وله الضياء والفضاء ولها الظلمة والسجن، له الأمر والنهى ولها الطاعة والصبر، له كل شئ فى الوجود وهى بعض ذلك الكل الذى استولى عليه، ومن احتقار المرأة أن يطلق الرجل زوجته بلا سبب، من احتقار المرأة أن يسجنها فى منزل ويفتخر بأنها لا تخرج منه إلا محمولة على النعش إلى القبر. من احتقار المرأة أن يعلن الرجل أن النساء لسن محلا للثقة والأمانة، من احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل فى أى شئ يتصل بها فليس لها رأى فى الأعمال ولا فكر فى المآرب ولا ذوق فى الفنون ولا قدم فى المنافع الدينية وليس لها فضيلة وطنية ولا شعور".

مطالب قاسم أمين:

١ - المساواة فى التعليم (الابتدائى) وأن يكون التعليم جادا وعلميا.  
أن تتعلم المرأة لتقوم بكل الأعمال المدنية وأن تشتغل بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة.  
أدرك قاسم أمين أن افتقار المرأة إلى الاستقلال الاقتصادى وبعدها عن ميادين العمل المنتج فى المجتمع جعلها تابعة وخاضعة لمن يسد رمقها ويضمن لها مقومات الحياة وضروريتها.

"إن إعفاء المرأة من أول واجب عليها وهو التأهل لكسب ضروريات الحياة بنفسها، هو السبب الذى جر ضياع حقوقها، فإن الرجل لما كان مسئولا عن كل شئ استأثر بالحق فى التمتع بكل حق، ولم يبق للمرأة حظ فى نظره إلا عما يكون لحيوان لطيف يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازم تفضلا منه، على أن يتسلى به"<sup>(١)</sup>.



٢ - وفى كتاب المرأة الجديدة نادى قاسم أمين بأن تعمل المرأة بالعمل السياسى وأنه من الممكن أن تعمل بالمناصب السياسية لو أتيح لها فرصة المran واكتساب الخبرات التى يملكها الرجل.

لذا فإن وضع المرأة فى وقت قاسم أمين والموروث الفكرى فى ذلك الوقت يوضح لِمَ كانت أحلام قاسم أمين وجيله فى هذا الميدان متواضعةً جداً - لوقورنت بما تطلبه المرأة الآن. وبرغم تواضع هذه المطالب إلا أنها أحدثت ثورةً حقيقية وتغيراً جذرياً فى فكر المجتمع فى ذلك الوقت. ولكن هل اختلفت الأوضاع الآن؟

### **الجزء الثالث: بعض من واقع المرأة الآن فى مصر بصورة عامة**

طبقاً للدستور المصرى كل المصريين مواطنون متساوون فى الحقوق بغض النظر عن النوع والسن واللون والأصل والدين. وكمصرية أعتقد فى دستورنا وفى حقى فى المواطنة الكاملة. هذا الافتراض الزائف تفتت إلى قِطَع، وفى صباح أحد أيام السبت تقدمت لتجديد جواز السفر. فجواز سفرى السابق صدر بتاريخ فبراير ١٩٩١ خلال المدة البينية تزوجت لكننى لم أغير حالتي الاجتماعية فى الأوراق الرسمية مثل البطاقة الشخصية أو جواز السفر. بالنسبة للدولة اعتبر ما زلت غير متزوجة وبالتالي أتمتع بالمواطنة الكاملة وعندما تقدمت لاستخراج جواز سفر جديد كامرأة متزوجة أى كزوجة، نظرت إلى الدولة على أننى تابعة. رفض الموظف الحكومى أن يصدر لى جواز السفر الجديد ولا حتى أن يراجع أوراقى حتى يأتى زوجى بنفسه ويقر كتابةً بالموافقة على إصدار جواز السفر وبالتالي إعطائى أذنًا واضحاً بالسفر خارج البلاد. السيدة البالغة المصرية لا يمكن أن تترك الدولة بدون إقرار بالموافقة من زوجها. والزوج له الحق فى أن يمنعها من السفر من خلال تسجيل اسمها ضمن قائمة المجرمين الذين تمنعهم الدولة من السفر للخارج. أما الزوج من ناحية أخرى فلا يحتاج إلى موافقة زوجته كتابةً أو شفاهة لكى يغادر البلاد. وهنا تيقنت تماماً أن السيدات بما فيهن شخصى لسن على قدم المساواة مع الرجال.

إن السيدات فى مصر يعتمدن على أفراد أكثر قوة، عادة الرجال، ليمثلوهن فى الهيكل العام والسياسى (بادن وآخرون ١٩٩١). عادة يمثلهن الآباء أو الأزواج. فعادة

يتم تسجيل أسماء السيدات الفقيرات الأميات فى بطاقات آبائهن أو أزواجهن ولا يستخرجن بطاقات خاصة بهن خاصة أن كثيراً منهن لا يملكن من الأصل شهادة ميلاد. بالإضافة إلى ذلك لا تعطى السيدات المصريات الجنسية المصرية لأطفالهن مثل الرجال. لذلك فمواطنة السيدات يتم تمثيلها من خلال أقاربهن الذكور لأن مواطنة السيدات ووجودهن القانونى يحدد من خلال أزواجهن أو الأقارب الذكور بالتالى مواطنتهن لا تؤخذ فى الاعتبار من جانب الدولة كمتساويات مع الرجال وبهذا المعنى فالمواطنة للسيدة المصرية ناقصة.

وفى رأى فإن هناك سبباً أساسياً وراء ما يسمى المواطنة الناقصة للسيدات ألا وهو موضوع الحماية والدفاع كأساس للمواطنة. ويقوم ذلك على الافتراض بأن الرجال لديهم القدرة على حماية السيدات وأن السيدات يحتجن لهذه الحماية هذا التفريق بين الرجال والسيدات كحامى ومحمى يؤثر على علاقة السيدات بالمواطنة فعدم المشاركة التاريخية للسيدات فى الجيش ساهمت فى اعتبارهن مواطنات من الدرجة الثانية وأخرت تمتعهن بالمواطنة الكاملة<sup>(٣)</sup> والارتباط التاريخى للفضيلة والرجولة بالجيش عزز الانشقاق العام والخاص وقلل من حق المرأة فى المشاركة فى العمل العام<sup>(٤)</sup>.

إذا اتبعنا نفس المنطق فسنجد أن الأسر المصرية تحرص على أن أبناءهم من الذكور يكون لديهم بطاقة شخصية أكثر من حرصها على ذلك بالنسبة للإناث. ويرتبط ذلك بشدة بمسألة الالتحاق بالجيش. فالدولة تعاقب الرجال البالغين أكثر من ١٦ عاماً إذا لم يحملوا بطاقة تحقيق الشخصية ولا يطبق ذلك على السيدات وتعد البطاقة وسيلة الدولة لمتابعة أن كل الرجال مسجلون لطلبهم للخدمة العسكرية.

ويحمل ذلك فى طياته تعقيدات تتعلق بوضع المرأة القانونى والمواطنة. فى مصر، فالصفة القانونية مرتبطة بهذه الورقة الصغيرة التى تصدرها الدولة والتى تسجل الاسم والسن والنوع والعنوان وديانة حاملها. وبدون البطاقة لا يستطيع الشخص الحصول على جواز السفر ورخصة القيادة أو العمل فى وظائف القطاع العام أو الخاص. ولا يستطيع الوصول للخدمات التى تقدمها الدولة فبالنسبة للدولة الشخص الذى لا يحمل بطاقة يعتبر غير موجود قانوناً ولأن السيدات لا يلتحقن بالقوات المسلحة فالدولة لا

ترى أنه من الضروري أن السيدة تحمل بطاقة هوية وفى معظم الأحوال اسم السيدة يضاف فى بطاقة الأب ثم فى بطاقة الزوج. وكما ظهر فى نتائج هذه الدراسة، عدم قدرة السيدات على الحصول على بطاقة كانت واحدة من أخطر المعوقات للحصول على الخدمات الحكومية الاجتماعية.

بالإضافة إلى ذلك، إجراءات إصدار البطاقة معقدة للغاية ومحبطة للسيدات وتشير الخولى إلى:

~الإجراءات البيروقراطية والمتطلبات الضرورية لإصدار البطاقة لسيدة أمية تبلغ من العمر ٤٠ عاما معقدة ومطولة. فطالبة البطاقة لابد أن تقدم شهادة ميلاد ولا بد أن يوقع على استمارة البطاقة ٢ من الموظفين الحكوميين يعرفونها شخصا ثم تختتم الأوراق بخاتم الدولة وأن يكون لديها الشجاعة على أن تنهى هذه الإجراءات بقسم البوليس. ولكن العديد من السيدات اللاتى يعشن فى المناطق العشوائية لم يولدن بالقاهرة وليس لديهن شهادة ميلاد، وعملية استخراج مستخرج رسمى من شهادة الميلاد تقريبا مستحيلة خاصة إذا كانت السيدة لا تملك المال أو الوقت للذهاب إلى القرية أو محل الميلاد والقدرة على التعامل مع الموظفين هناك بالإضافة إلى ذلك فالموظفون فى هذه الأماكن ليسوا ودودين مع السيدات ويصيبوهن بالإحباط (انظر الخولى ٥ : ١٩٩٤).

وعلى مستوى آخر، بالرغم من أن العديد من النصوص بالقانون المصرى مازالت ضد المرأة، فقانون الأحوال الشخصية الذى تحكمه مبادئ الشريعة الإسلامية هو الأكثر شهرة وذيوعاً حيث يؤثر على حياة ووضع المرأة فى نطاق أسرتها والمحيط الذى تعيش فيه<sup>(٥)</sup>. لا تتمتع المرأة بنفس الحق الذى يتمتع به الرجال فيما يتعلق بالطلاق. فالسيدة مضطرة للذهاب إلى المحكمة لتثبت الضرر لكى تحصل على الطلاق.

وفى بداية هذا القرن، كان من الممكن أن يتم تطليقها على هوى زوجها وكانت الزوجة لا تستطيع أن تطلقه (ومازال الأمر كذلك إلا فى حالة نص عقد الزواج على ذلك). وبذلت العديد من المحاولات من جانب الرجال والسيدات لتعديل هذه النصوص. ولكن تم تعديل القليل وقوبلت معظم الاقتراحات بالمقاومة الشديدة (بيبرس ٣١ : ١٩٨٨).



ومن ناحية أخرى فطبقاً للقانون الجنائي لا يوجد تمييز بين مرتكبي الجريمة نظرياً. فالعقاب يطبق على المجرم بغض النظر عن الطبقة أو الأصل أو النوع. لكن في مصر يتم التمييز ضد المرأة سواء بسبب نصوص بعض القوانين في حد ذاتها أو تعاني السيدات من هذا التمييز بسبب أسلوب تنفيذ بعض القوانين.

ومن الأمثلة الصارخة لهذه النصوص جريمة الزنا حيث أن السيدات لا يعاملن على قدم المساواة مع الرجال. فالرجل لا يعتبر مجرمًا إذا لم يضبط مع سيدة أخرى في فراش الزوجية. ومن ناحية أخرى، تعتبر المرأة زانية إذا ضبطت متلبسة مع رجل غريب في أي مكان. وطبقاً للقانون المصري، قتل الزانية من جانب زوجها هو دفاع عن الشرف وبالتالي يخفف الحكم لكن المرأة يحكم عليها بالسجن والأشغال الشاقة مدى الحياة إذا قتلت زوجها<sup>(١)</sup>. بالنسبة للجرائم غير الأخلاقية مثل البغاء تعاقب السيدات فقط وفي معظم الحالات يعتبر الرجل شاهداً ضد المرأة.

لو نظرياً تمت معاملة المواطنين على قدم المساواة أمام القانون، فالتمييز ضد المرأة بسبب نوعها الاجتماعي لا يعنى فقط أن القانون متحيز للنوع لكن أيضاً يعنى أن الدولة لا تعتبر السيدة مواطنة على قدم المساواة مع الرجل. وواضح أن كثيراً من القوانين القائمة والأعراف تعزز من تقليل مواطنة المرأة وهذه هي الأدوات التي تستخدم للسيطرة على حياة المرأة وجسدها لصالح الرجل وتهميش مكانة المرأة الاقتصادية والاجتماعية.

وبالرغم من إقرار الدستور بالمساواة، فإن نصوص القانون وتفسير القضاة لبعض النصوص متحيزة جداً ضد المرأة وبالرغم أنه من المفترض أن تلك النصوص تتمشى مع الشريعة الإسلامية كما هو الحال في الزواج والطلاق والزنا. ولكن في الواقع فإن الشريعة الإسلامية أقل تحيزاً. فطبقاً للإسلام وفي التشريعات الواضحة جداً من المستحيل تقريباً أن تثبت جريمة الزنا وبالتالي عقاب المرتكبين. وفي الحالات النادرة التي يعترف فيها الزانى يتم رجم كل من الزانى والزانية حتى الموت فالرجل لا يتحول إلى شاهد ويطلق سراحه.

## الجزء الرابع: مقتطفات من حياة بعض النساء (شهادات جبة).

١ - هدية:

هذه قصة امرأة قوية وذكية تعلمت هدية كيف تتكيف مع المواقف المتغيرة عندما أصبحت المصدر الأساسى لقوت أسرتها بدلا من زوجها الذى لم يعد يتحمل مسئوليته. حياة هدية مليئة بالأمثلة التى تبين كيف تتعرض المرأة للاضطهاد فى مختلف مراحل حياتها تزوجت هدية فى سن مبكرة من رجل فرضته أسرتها عليها.

"أسمى هدية اتولدت فى قرية صغيرة بس اتربيت وعشت فى القاهرة. رحت المدرسة بس مكملتش عشان أهلى جوزونى. الأول ابن عمى أتقدم بس أهلى رفضوا عشان هوة كان فقير وماعندوش شغلانة مع انى كنت عاوزاه بس طبعا ماقدرش أتكلم. راحم مجوزنى واحد صاحب اخويا كان بيشتغل معاه فى المصنع. ساعتها كان عندى ١٢ سنة وهو كان عنده بتاع ٣٥ سنة".

بداية تجربة زواج هدية كانت مخيفة. ففى مصر ليلة الزواج هى ليلة فض البكارة حيث من المتوقع أن تكون المرأة بكرا. بكارة المرأة ليست ملكها فقط بل هى دليل الشرف لكل الأسرة والاحترام الذى تحظى به من الآخرين لكى تمارس الأدوار المحددة فى المجتمع، فالقواعد والأعراف القائمة وضعت للتأكد من أن السيدة تحافظ على شرفها وعفتها لذلك على السيدة أن ترعى شرف الأسرة (جودارد ١٦٧ : ١٩٨١). من بين هذه الأنظمة والطقوس هناك اثنان من الممارسات الشائعة والسائدة التى وجدتتها فى معظم الأماكن التى أجرى بها البحث. أولها هو ختان الإناث (طهارة البنات) وثانيها هو الدخلة البلدى أو فض غشاء بكارة العروسة الصغيرة باليد لتثبت لأقاربها والمجتمع أنها بكر وأنها حافظت على شرفها الذى هو شرف أسرتها".

"كنت صغيرة قوى ودخلوا عليه واترعبت ومن يومها وأنا متعقده من الجواز. أنا عمرى ما هاعمل كده فى بنتى أبدا وعمرى ما هاظلمها واعرضها للدخلة البلدى".

أرادت هديه أن تكمل تعليمها لكن فى البداية أسرتها ثم زوجها منعوها من تحقيق هذا الهدف.

”أنا طلعتنى من الثالثة ابتدائى عشان أبويا قال مافيش بنات عندنا تعرف أكثر من إنها تفك الخط مع إنى كنت شاطرة خالص. وبعد كده كنت أروح عند جارتى صفية وأذاكر معاها وكنت بفهم أحسن منها مع إنها كانت بتروح المدرسة. وأمى كانت بتزعق فيه وتضربنى لما اقولها إنى عاوزة أسافر وأشوف الدنيا وقالت لى إنها جوزتنى بدرى لأنها كانت خايفة علية من أحلامى. ولما اتجوزت كنت عايزة أكمل تعليمى واروح محو الأمية بس جوزى موتنى من الضرب“.

كامرأة تتحمل المسئولية المالية والقانونية والاجتماعية للأسرة واجهت ضغوطاً عديدة وجود زوجها لم يكن ميزة فى حياتها فى صراعها ولم يساعدها على متاعب الحياة. لقد واجهت متاعب فى كل قرار اتخذته. ووجد تشانت أن السيدات فى المكسيك والفلبين يمررن بنفس العملية حيث يتم التمييز ضدهن لأنهن بدون رجل ولكن مع الوقت اكتسبن الثقة وتمكن من تسيير حياتهن (٢٠٠:١٩٩٧).

”بالطبع، كل شئ فى الأول كان أصعب بكثير. لم يكن الرجال فى السوق طيبين معى واعتقدوا أنى صيد سهل لأن جوزى كان دائماً سكران كنا مضطرين لتجديد رخصتنا كل سنة، وكنت استنى بالساعات فى المكتب الحكومى والسبب أنى واحدة ست. وكان الموظفون يسألونى ليه باشتغل وإذا كان ماليش راجل... وكنت باخاف فى البداية واعتقدت أننا مش هانجح فى الحياة وإن الرخصة هاسحبها منا وإن أولادى هايموتوا من الجوع. وعلشان ولادى اتحملت واثبتت نفسى علشان أنا هدية حقيقية لأسرتى“.



## ٢ - ألفت:

اسمها ألفت.. ولدت عام ١٩٦٧. كان والدها يعمل موظفاً في مصنع قطاع عام كبير. والدتها كانت ومازالت ربة منزل لديها أختان وأخوان ذكور كلاهما أكبر منها. ومن أشكال الاضطهاد والتمييز الشائعة ضد الفتيات هو حرمانهن من الحق في حياة أفضل من خلال التعليم. ومثل قصة هدية، كانت ألفت تلميذة ماهرة ولكن لم يتم تشجيعها لاستكمال تعليم أعلى بحجة أنها بنت وسوف ينتهي بها الحال وتصبح زوجة وأماً. لعبت أسرتها وبصفة أساسية الأخوة الذكور دوراً كبيراً في تقليص تطلعاتها لتعليم أفضل.

فقد كانت شاطره جداً في المدرسة. وعندما وصلت الصف الرابع أخذت مكان الأخت التي تزوجت لمساعدة الأم في العمل المنزلي..

”كنت أروح البيت كل يوم بعد المدرسة وأفضل لغاية نص الليل أنظف وأغسل وأجهز الطعام لأخوتي الصغار والكبار. وكان لازم أكون دائماً مستعدة لتسخين المية لأى من أخوتي الذكور لو عازوا يستحموا. أخيراً، أبويا قال لي لما شافنى تعبانة ما دمت مش قادرة على المدرسة والبيت أنى اسيب المدرسة وزعلت خالص وقعدت أعيط واترجاه أفضل وأنى هابطل اشتكى بس من غير فائدة”.

لذلك تركت المدرسة ومكثت في المنزل وأخذت دورها كخادمة للرجال في المنزل بعد شهور، وقبل بداية العام الدراسي التالى تم تطليق أختها وعادت إلى المنزل وأخذت مكانها في المنزل وبدأت تساعد الأم في أعمال المنزل. بعد أن توسلت إلى والدها عادت ألفت إلى المدرسة ونجحت بدرجات ممتازة.

”رجعت المدرسة ونجحت في الابتدائية بنمر ممتازة وكنت ممكن أروح أحسن مدرسة ولكن أخويا صمم أنى أروح المدرسة اللى جنبنا علشان ماخروجش من الحقة وكانت مدرسة مستواها التعليمى وحش. ومع ذلك

نجحت بنمر هايلى فى الإعدادى وكان ممكن أروح ثانوى  
عام بس برضك أهلى ماوقفوش علشان أنا بنت وكفاية  
عليّة التعليم المتوسط وهما كده كل شوية يقتلوا أحلامى".  
وأكملت تعليمها بالمدرسة الثانوية التجارية بدرجات ممتازة وكان من الممكن أن  
تلتحق بالجامعة ولكن أخاها ووالدتها رفضا ذلك.

"أمى كانت ضد أنى أكمل تعليمى عشان تكاليف التعليم  
ولأنها كانت عايزانى أساعدها فى البيت. وكان أخويا فى  
الجامعة وقال أن الجامعات ملاهى ليلية والبنيات خليعات  
ومش متربيات وعشان كده أخواتى اللى مش شطار زى  
كملوا فى الجامعة وأنا قعدت هنا اخدمهم.

بداية عمل ألفت مثلت نقطة تحول فى حياتها فتغير دورها فى الأسرة ولكن  
ليس التزاماتها أو مكانها أو وضعها فتحوّلت إلى مصدر دخل للأسرة ولكن ليست  
صاحبة القرار فى الحقيقة، تم تهميشها تماماً من عملية اتخاذ القرار فى الأسرة  
ويبرهن على عدم تحقيقها ميزة، القيود التى فرضت عليها سوء معاملة والدها  
وأخوتها الذكور ووالدتها لها ازداد، ودورها كمصدر وحيد لدخل الأسرة تزايد أيضاً.  
ليس فقط السيدات يتعرضن لأوقات عصيبة فى تحملهن لمسئولية مزدوجة  
وأعباء عمل داخل وخارج منازلهن لكن أيضاً يتحملن تحكّم الوالدين فى حياتهنّ وأيضاً  
المرأة عندما تخرج للعمل تتقاضى أجراً أقل من الرجال وتعرض للتحرش الجنسى  
والإثارة الجنسية.

"بدأت أول شغلانة فى محل أحذية لمدة سنتين كنت  
باشغل بجد من الساعة سبعة الصبح وحتى سبعة مساءً،  
وكنت مضطرة إنى أعمل كمان كل أعمال المنزل لما ارجع  
البيت. واعتدت النوم بعد نص الليل كل يوم وانى اصحى  
مع الفجر كنت بأخذ ٢٥ جنيهاً فى الأسبوع فى حين أن  
الرجال اللى كانوا بيشتغلوا معايها فى المحل وبيعملوا

نفس شغلى كانوا بيأخذوا ٤٠ جنيها. كنت مضطرة لأن  
اسلم مرتبى لأبويا وكان بيدينى ٥٥ قرش يوميا كمصروف  
أصل أبويا ماكنش عنده دخل ثابت ولكن وحتى لما كان  
بيجيلوا فلوس كان يأخذ مرتبى".

ولما كنت أحب أجيب لنفسى حاجة جديدة من فلوسى كان  
بيضربنى وكان يقول لى إن البنات عيب تقرر شئ لنفسها  
وأنه بيأخذ فلوسى ليكبح جماح الشيطان جوايا حتى لا  
أفكر أننى كبرت ومن الممكن أن استقل عنه".

وتعد قصة ألفت مثلاً جيداً لمتغير هيكل الأسرة الأبوى، وحيث تتولى الإناث  
مسئولية الأسرة نتيجة لتآكل القوة المادية والاجتماعية للرجال. (أسرة المعيشة  
النمطية) أفسحت المجال لهياكل جديدة حيث السيدات أصبحن ليس فقط يشاركن فى  
المسئوليات لكن أيضاً، فى حالات عديدة، يتحملن المسئولية المالية والقانونية  
والاجتماعية للأسرة بشكل كامل ولكن بالرغم من أن دور السيدات فى الأسرة قد تغير  
وأعباءهن زادت إلا أن التزاماتهن وتوقعات المجتمع منهن لم تتغير. مما أدى إلى زيادة  
العبء والاضطهاد تجاههن ولقد ظهر نوع آخر من الأنماط الأبوية حيث السيدات  
المساهم الرئيسى من الناحية الاقتصادية ولكن ليس بالضرورة أن يكن الأساس فى اتخاذ  
القرار ولا متمكنات على قدم المساواة مع الرجال.

### عمل المرأة

أما القصة الأخيرة فهى قصة عنتر وزوجته آمال:  
كان لقائى الأول مع آمال فى عيادة الجمعية الأهلية التى كنت أقوم بالبحث من  
خلالها وقد تكلمنا عدة مرات ثم ذهبت إلى لقاء زوجها.  
وكانت آمال موجودة فى العيادة تعالج من كدمات وجروح مختلفة فى جسدها  
ادعت هى للدكتورة أنها نتيجة وقوعها من فوق سطح منزلها المكون من دور واحد فى  
إحدى المناطق العشوائية فى القاهرة.



أنا اسمى آمال عندى ٣٠ سنة متجوزة من يجى ١٥ سنة،  
أنا طلعت من المدرسة لإن أبويا قال أن البنات ما لهومش  
غير تعليم شوية كده وكفاية تضييع فلوس، كل أخواتى  
البنات ماتعلموش والصبيان تعلموا لغاية الدبلون اتجوزت  
عنتر وكان ساعتها شغال سباك وبيكسب كويس قوى كنت  
صغيرة وحلوة وجاب لابويا غوايش وسلسلة وحلق ذهب  
وكان عنده أودة جاهزة وابويا فرح لأن احنا ٦ بنات و٤  
صبيان وكلنا هم على قلبه. اتجوزت عنتر وفضلنا حلوين  
كام سنة لغاية ما بطل يشتغل والعيال فى مدرسة والعيشة  
صعبة. وبعدين قلت له أنا عاوزة اشتغل فراح ضربنى  
وبهدلنى كل مدة يوعدننى إنه ها يشتغل والعيال اتبهدلت  
خالص. وحاولت كام مرة اشتغل من وراه وأروح انظف  
البيوت وأخرها كانت النبوة دى وأخرتها ضربنى لما  
موتنى".

وكان رأى عنتر:

"الستات مالهومش شغل دى لوالست اشتغلت يبقى  
خراب على البيت تركب على الراجل وتدلدل رجليها -  
لو اشتغلت يبقى الراجل مالوش لازمة وتقدر تجيب له  
جبنة رومى وفراخ وما يقدرش يسألها جابت الفلوس  
منين لو قبل وأكل الحاجات دى"

لو سيبتى الست لوحدها وطلعت بره وشافت سواق تاكسى  
وغواها بسلسلة ذهب يبقى قولى على جوزها السلام.

لم يكن ذلك رأى عنتر فقط وإنما رأى رجال آخرين وقد قمت بمقابلة عدد من  
الرجال فى كل منطقة من المناطق.  
وعن عمل المرأة هذا هو رأيهم:

”الى يعوزه البيت يحرم على الجامع والست مكانها  
بيتها وعيالها والبيوت اللي الستات بتشتغل فيها العيال  
بتخرف” عم فرج  
”إزاي أسيب مراتي تشتغل وتروح شغل وبيقفل عليها  
باب مع راجل غريب لو اجتمع راجل مع ست لوحدهم  
فثالثهم الشيطان”  
”الستات ناقصات عقل ولو انسابوا لوحدهم بعيد عن عيون  
جوازهم ها يتلخبط الحابل مع النابل وتبقى بوظة” سمير  
جزمجي.

هذه مقتطفات وهناك عبارات وأمثلة كثيرة قابلتها في الدراسة فهل اختلف  
هذا العالم عن أيام قاسم أمين أم أن هناك ردة وما هي أسبابها؟  
**ختاما: ماذا نتعلم من هذه القصص؟**

قصص هؤلاء السيدات هي الأكثر تمثيلا وشمولا لكل الحالات التي قمت  
بدراستها خلال العمل الميداني. توضح هذه القصص لنا إلى أي مدى تفسير المجتمع  
والأعراف لاحتياجات المرأة بعيد عن الحقيقة وقد اهتمت هذه الدراسة بالحقوق  
الاجتماعية للسيدات وخاصة ربات الأسر وكانت هنا في هذه الورقة محاولة للمقارنة  
بين عالم قاسم أمين والوضع الحالي لبعض السيدات الفقيرات في مصر.  
وأثبتت الدراسة أنه إذا لم تكن السيدات مواطنات متساويات مع الرجال فسوف  
تستمر السيدات في عدم المساواة في الوصول إلى كل حقوقهن بما في ذلك الحقوق  
الاجتماعية. ولكي تصبح مواطنا كاملاً، فلا بد أن يتمتع الشخص بحقوق سياسية  
 واجتماعية واقتصادية كاملة وأيضاً أن يكون له الحق في التصرف في جسده وأموره  
الجنسية وخصوبته وإنجابه ويعد المواطن المشارك الأساسي في الحياة السياسية  
وتشكيل الرأي العام. والمواطنة بالنسبة له تعتمد على أهليته للتعبير والكلام والقدرة  
على المشاركة في الحوار مع الآخرين. هذه القدرات مرتبطة بالذكور: وهي لا تمنح  
للسيدات وبالتالي تنقص من مواظنتهم.

وأخيرا نرى من هذه المقتطفات أن الوضع لم يختلف عن أيام قاسم أمين فكما قال:

- ١- اهتضم الرجل حقوق المرأة وأخذ يعاملها بالاحتقار والامتهان وداس برجليه على شخصيتها.
- ٢- مازال له العلم ولها الجهل.
- ٣- مازال يحال بينها وبين الحياة العامة في كثير من الأحيان.

### الهوامش

- ٤- تحرير المرأة (٣٢٧) في كتاب قاسم أمين.
- ٥- (تحرير المرأة فصل تربية المرأة).
- ٦- (تشارلتون وآخرون ١٩٨٩: ٢٣).
- ٧- (تشارلتون وآخرون ١٩٨٩: ٢٣).
- ٨- (بادن وآخرون ٨: ١٩٩٦ كاندیوتی ١٩٩١ ب: ١٠).
- ٩- (بهی الدين ١٩٩٤).





---

## العنف ضد المرأة وقوانين العقوبات العربية

حنان نجمة

---

فى مجتمعات العالم عموماً يوجد عنف ضد المرأة تبعة النظام الأبوى الذى ساد المجتمعات البشرية منذ آلاف السنين. فالعنف ضد المرأة ظاهرة عالمية، لكنه يختلف من مجتمع لآخر بشدته وأشكاله وأنواعه، فهناك العنف المادى والعنف المعنوى، كما أن هناك العنف الأسرى والاجتماعى والاقتصادى والقانونى حسب مصدر العنف. ويختلف العنف من مجتمع لآخر حسب مستوى التقدم الحضارى فى المجتمع واضمحلال النظام الأبوى فى بنيته، بخاصة فى نواته الأولى/ الأسرة. فكلما كان النظام الأبوى مسيطراً فى الأسرة والمجتمع كان العنف الواقع على الجنس النسوى أشد وأكبر. والمجتمع العربى مجتمع تراثى ذو بنية أبوية، ويمر فى مرحلة حضارية انتقالية؛ لذلك لا يزال موزعاً بين القديم والحديث، فنجد فيه القديم والحديث معاً من الأفكار والقيم والمفاهيم والعادات والتقاليد والقوانين... إلخ. وبذلك يختلف العنف ضد المرأة فى المجتمع من منطقة إلى أخرى حسب تدرج المنطقة فى طريق الحداثة ونظرتها إلى المرأة كإنسان كامل الأهلية، مستقل، حر، مسئول، متساو مع الرجل. وفى المناطق التى يشكل فيها المتعلمون والمثقفون نسبة عالية من أبنائها، نجد ظاهرة العنف ضد المرأة أقل بكثير مما هى عليه فى المناطق التى لا تزال العلاقات العشائرية تسود فيها، حيث يكون النظام الأبوى أشد فى الأسرة والمجتمع، ويكون الفرد أكثر التزاماً وخضوعاً للتقاليد والأعراف والعادات القديمة الموروثة التى تركز خضوع المرأة وتبعيتها وسيادة الرجل.

وبالنسبة للعنف القانونى، وهو حالات العنف المختلفة التى تقع على المرأة نتيجة تقصير القانون فى حماية المرأة منها أو سماحه بارتكابها، فذلك يوجد حيث يكون فى القانون تمييز ضد المرأة أو إجحاف بحقوقها الإنسانية، ومثل هذه الحالات

تقع على المرأة فى المجتمع العربى لكون قوانين الأسرة (الأحوال الشخصية) أبوية تجسد النظام الأبوى فى أحكامها، وكذلك أيضاً معظم الأحكام التى تنظم علاقات أسرية، ولو وجدت فى قوانين أخرى مستقلة كقوانين الجنسية وقوانين العقوبات وغيرها. وقد يكون العنف القانونى مادياً أو معنوياً، أو الاثنين معاً.

والعنف ضد المرأة كان من المسكوت عنه الذى يلفه الصمت، لكن الحركة النسائية فى العالم كشفت هذه المسألة، وكسرت جدار الصمت المغلق حولها، وأدانتها، ووضعتها مجال البحث والمعالجة لإزالتها، بخاصة فى عقد التسعينيات. واهتمت الأمم المتحدة بالموضوع، وعدت العنف ضد الجنس النسوى انتهاكاً لحقوق الإنسان الواردة فى الصكوك الدولية الخاصة بحقوق الإنسان التى هى حقوق الرجل والمرأة معاً كإنسان، والخاصة أيضاً بحقوق المرأة التى أقرتها للتأكيد على حقوق المرأة الإنسانية، بسبب التمييز القائم ضدها فى أغلب بقاع العالم، كاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، كما أنه يشكل عقبة أمام تحقيق المساواة والتنمية والسلام الواردة فى استراتيجيات نيروبي للنهوض بالمرأة، وهو من الآليات الاجتماعية الأساسية التى تفرض على المرأة وضعية الخضوع والتبعية والشعور بالدونية. وأصدرت عام ١٩٩٣ الإعلان العالمى للقضاء على العنف ضد المرأة. وفى المجتمع العربى، كما فى جميع مجتمعات العالم، يحاول البحث فى قضايا المرأة أن يكشف القوانين المساهمة أو المؤثرة فى العنف ضد المرأة، من أجل تغييرها أو إصلاحها، لتصبح حامية للمرأة وحقوقها لا عاملاً مساعداً فى العنف ضدها. بخاصة فى المرحلة الحضارية الراهنة التى يقبع فيها المجتمع العربى؛ إذ صار تطوير التشريع باتجاه تحقيق مبدأ المساواة بين الجنسين فى الحقوق والواجبات كإنسان وكمواطن، وإزالة التمييز ضد المرأة - من الأولويات الأساسية الملحة التى لا تقبل التأجيل على طريق التقدم ليجتاز المجتمع هذه المرحلة، ويحقق نقلة حضارية نوعية، يدخل بها أفق العصر وحضارته.

وفى هذه الورقة سأبحث فى أحكام بعض مواد قوانين العقوبات العربية وهى متشابهة تقريباً - مواد القانون السورى وما يقابلها فى معظم القوانين العربية - التى تنطوى على تمييز ضد المرأة، ومن ثم تشكل أحد العوامل المؤثرة فى العنف الذى يقع



على المرأة في المجتمع العربي، وهو متعدد الأنواع والأشكال وعلى مستويات مختلفة من الشدة. إضافة إلى أنها تسهم في تكريس العقلية الأبوية والنظام الأبوي في الأسرة والمجتمع، بكل ما في منظومة النظام الأبوي من أفكار وقيم ومفاهيم وعادات وتقاليد قديمة موروثة ترسخ التمييز ضد المرأة وتبعيتها واضطهادها... وبحكم الحيز المتاح لمثل هذه الورقة في الندوات، سأتناول بإيجاز ما أظنه من أهم النقاط أو المسائل في الموضوع.

عالج قانون العقوبات السوري الصادر عام ١٩٤٩ وتعديلاته في فصل (الاعتداء على العرض) المواد من /٤٨٩/ إلى /٥٠٨/ جرائم: الاغتصاب، الفحشاء الخطف، الإغواء والقهقك وخرق حرمة الأماكن الخاصة بالنساء. وسأحاول عرض ومناقشة بعض هذه المواد الأكثر أهمية والتصاقاً بموضوعنا التي تنطوي على تمييز ضد المرأة وإجحاف بحقوقها.

#### المادة ٤٨٩

١- من أكره غير زوجه بالعنف أو بالتهديد على الجماع عوقب بالأشغال الشاقة خمس عشرة سنة على الأقل.

٢- ولا تنقص العقوبة عن إحدى وعشرين سنة إذا كان المعتدى عليه لم يتم الخامسة عشرة من عمره.

#### المادة ٤٩٠

يعاقب بالأشغال الشاقة تسع سنوات من جامع شخصاً غير زوجه لا يستطيع المقاومة بسبب نقص جسد أو بسبب ما استعمل نحوه من ضروب الخداع.

إن نص المادة /٤٨٩/ أغفل فرض عقوبة على من يكره زوجه بالعنف أو بالتهديد على الجماع، وهذا يعني أن إكراه الزوجة أو الزوج على الجماع بالعنف أو بالتهديد مسحوق لا غبار عليه. وهذا أمر مرفوض طبعاً لأنه يهدر إنسانية الزوجين ويمنع قيام علاقة إنسانية طيبة تضمن استمرار الحياة الزوجية. ولنتصور أي علاقة زوجية ستكون مع مثل هذا السلوك أو المعاملة! ولنا مثل هذا الاعتراض أيضاً على نص المادة /٤٩٠/.

لذلك نرى تعديل المادتين، وما يقابلهما من مواد في قوانين العقوبات العربية، بحيث تتضمنان عقوبة مناسبة في حال وقع فعل الإكراه على الزوجة أو الزوج. (وهذا

ما أخذ به الاقتراح الذى وضعته لجنة حقوق المرأة اللبنانية من أجل تعديل المادتين ٥٠٣ و ٥٠٤/ من قانون العقوبات اللبنانى المقابلتين للمادتين ٤٨٩ و ٤٩٠/ فى قانون العقوبات السورى).

#### المادة ٥٠٨

١- إذا عقد زواج صحيح بين مرتكب إحدى الجرائم الواردة فى هذا الفصل وبين المعتدى عليها أوقفت الملاحقة، وإذا كان صدر حكم بالقضية علق تنفيذ العقاب الذى فرض عليه.

٢- يعاد إلى الملاحقة أو إلى تنفيذ العقوبة قبل انقضاء ثلاث سنوات على الجنحة وانقضاء خمس سنوات على الجنائية، إذا انتهى الزواج إما بطلاق المرأة دون سبب مشروع أو بالطلاق المحكوم به لمصلحة المعتدى عليها. والمقصود بـ (الجرائم الواردة فى هذا الفصل) هو: الاغتصاب، الفحشاء، الخطف، الإغواء والتهتك.

نلاحظ هنا أن نص المادة ٥٠٨/ يشجع الاعتداء على الفتيات قصد الزواج منهن رغم إرادتهن. فيكون هذا الزواج المعتبر صحيحاً مشوباً بالإكراه، وبذلك هو زواج باطل قانوناً وشرعاً. لأن الضحية غالباً ما توافق على عرض الزواج من المعتدى (ستراً للفضيحة)، وحتى لا تلحق العار بعائلتها حسب العقلية الأبوية السائدة فى المجتمع ومفاهيمها المتعلقة بالعرض والشرف... لذلك طالب مفتى مصر الشيخ نصر فريد واصل بإلغاء المادة ٢٩١/ من قانون العقوبات المصرى المقابلة للمادة ٥٠٨/؛ إذ عد زواج المعتدى بالمعتدى عليها باطل.

إن تلك المادة تنطوى على نوع من أبشع أنواع ظلم المرأة؛ إذ تضطرها الجريمة والضغوط القوية إلى الزواج بمجرم تجرد من مشاعر الإنسانية. وهذه المادة تعبر عن العقلية الأبوية فى القانون والمجتمع التى ترى الشرف على غير حقيقته كما أشرت، وعلى حساب إنسانية المرأة وكرامتها، وضعها المشرع قديماً دون النظر إلى ما ستعرض له المرأة من القهر والأذى والإذلال ولسنوات طويلة، بينما تكون هى فى أشد الحاجة إلى الرعاية والمعالجة النفسية، والجسدية أحياناً، حتى تشفى من تأثير الاعتداء عليها. وبذلك يقع الجرم والعقاب معاً عليها، وينجو المعتدى وينال غايته بزواجه

منها كمكافأة على جريمته.

لذلك يجب إلغاء هذه المادة، وملاحقة الجاني وعقابه ولو تزوج من المعتدى عليها، لأن الجرم قد وقع وتم وتوفرت عناصره. وقد ألغيت المادة /٢٩١/ من قانون العقوبات المصري في نيسان الماضي. ويجب أن يلغى ما يقابلها من مواد في جميع القوانين العربية.

وعالج قانون العقوبات (الجناح المخلة بآداب الأسرة) فجاء فيه:

#### المادة ٤٧٣

- ١- تعاقب المرأة الزانية بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين.
- ٢- ويقضى بالعقوبة نفسها على شريك الزانية إذا كان متزوجاً وإلا فالحبس من شهر إلى سنة.
- ٣- فيما خلا الإقرار القضائي والجنتحة المشهودة لا يقبل من أدلة الثبوت على الشريك إلا ما نشأ منها عن الرسائل والوثائق الخطية التي كتبها.

#### المادة ٤٧٤

- ١- يعاقب الزوج بالحبس من شهر إلى سنة إذا ارتكب الزنا في البيت الزوجي أو اتخذ له خلية جهاراً في أى مكان.
- ٢- وتنزل العقوبة بالمرأة الشريك.

عند النظر في هاتين المادتين تستوقفنا عدة نصوص فيها تمييز ضد المرأة، رغم أن الحفاظ على عائلة سليمة يقتضى توحيد النص بالنسبة لزنا الزوج وزنا الزوجة. فنص المادة /٤٧٣/ يفرق في العقوبة بين المرأة والرجل حيال فعل واحد ويجعلها مضاعفة تقريباً بالنسبة للمرأة. وكذلك في أدلة الثبوت فهي محددة بالنسبة للرجل ومطلقة غير محددة بالنسبة للمرأة. وكل هذا مخالف للمنطق القانوني والإنساني، والقواعد الحقوقية الأساسية حيال فعل واحد.

ونص المادة /٤٧٤/ لا يبطال العقاب فيها الزانى إلا إذا ارتكب الزنا في البيت الزوجي أو اتخذ خلية جهاراً في أى مكان كان. بينما فعل الزنا بالنسبة للمرأة غير محدد، والمادة بذلك تفرق في أركان فعل الزنا بين الرجل والمرأة رغم أن الفعل واحد،



كما تقل فيها عقوبة الزوج عن عقوبة الزوجة كما فى المادة السابقة رغم أن الفعل واحد، بل هو هنا أشد؛ إذ يحصل فى بيت الزوجية.

إن هذه الفروق بين زنا الزوج وزنا الزوجة فى الشروط والإثبات والعقوبة هى تمييز صريح ضد المرأة، لذلك يجب إعادة النظر فى هذه الأحكام وما يقابلها من أحكام فى أغلب قوانين العقوبات العربية. وأن هذه الأحكام فى القوانين العربية مأخوذة بمعظمها عن قوانين أجنبية قديمة، وقد عدلت تلك القوانين منذ مدة طويلة وألغيت منها الأحكام المتعلقة بالزنا، مادام للزوج والزوجة فى قوانين الأسرة الحق بالطلاق والتعويض - وهما هنا بمثابة العقوبة - فى حالة زنا الطرف الآخر.

وأخيراً نأتى إلى (العذر فى القتل والإيذاء) الوارد فى المادة /٥٤٨/.

#### المادة ٥٤٨

١- يستفيد من العذر المحل من فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته فى جرم الزنا المشهود أو فى صلات جنسية فحشاء مع شخص فأقدم على قتلها أو إيذاؤها أو على قتل أو إيذاء أحدهما بغير عمد.

٢- يستفيد مرتكب القتل أو الأذى من العذر المخفف إذا فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته فى حالة مريبة مع آخر.

والأعذار المحلة والمخففة يأتى النص عليها عادة عبر القواعد والأحكام العامة فى قوانين العقوبات العربية. والعذر المحل يعفى المجرم من أى عقاب. أما العذر المخفف فيحول الجنائية إلى جنحة، ويمكن أن يحول الجنحة إلى مخالفة، وبذلك فإن هذه المادة خطيرة الأبعاد. ولا بد من تسجيل بعض الملاحظات حول ما جاء فيها:

فهذه المادة تفيد مرتكب جريمة القتل أو الإيذاء فى حالات معينة من العذر المحل أو المخفف. وهذا من شأنه أن يشجع على العنف الأسرى، ويكرس حق الاقتصاص المباشر واستيفاء الحق بالقوة، الأمر الذى ينافى ويناقض كل منطق قانونى وقضائى استقر فى الحضارة الإنسانية، كما يناقض الدستور والنظام القضائى فى الدولة، إضافة إلى أنه يتعارض مع المنظور الاجتماعى للجريمة وفلسفة العقاب الذى يرى المعالجة والإصلاح فى أكثر الحالات.

وبذلك هذا أمر مرفوض بإطلاق. ولو تساوت فيه المرأة مع الرجل فى الاستفادة

من العذر المحل والمخفف. لذلك لن نشير إلى ما فى نص هذه المادة من عدم مساواة وتمييز ضد المرأة؛ إذ لا تمنح هذه الأعذار إلا حين يكون الشخص المعتدى عليه أنثى ما عدا فى حالة الزوج المعتدى عليه.

وقد تكون الفقرة الثانية أكثر خطورة فى أبعادها؛ لأن مرتكب القتل أو الأذى يستفيد من العذر المخفف إذا فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته فى حالة مريبة مع آخر... والحالة المريبة منافية للقاعدة القانونية (الشك يفسر لمصلحة المتهم) فلا جريمة دون يقين ولا عقوبة دون جريمة، إضافة إلى قاعدة (ليس لأحد أن يقتص لنفسه).

كما أن النص لم يحدد ما هى الحالة المريبة. وفى أرض الواقع لا يوجد لها تحديد أيضاً. فهذه الحالة نسبية غير محددة، فما هو مريب لشخص قد يكون غير مريب لشخص آخر. بسبب هذا الإطلاق والغموض كثيراً ما تستغل الحالة المريبة للتخلص من الضحية لأسباب مصلحة بعيدة جداً عنها، كالمصالح المادية وغيرها.

لذلك ولأن هذه المادة بفقرتيها تشجع على ارتكاب العنف والجريمة ضد المرأة يجب إلغاؤها برمتها، وإلغاء ما يقابلها فى جميع القوانين العربية، كما فعلت تونس عام ١٩٩٣.

هذا، وأن أحكام هذه المادة وما يقابلها فى قوانين العقوبات العربية هى التى تحكم ما هو معروف بـ (جرائم الشرف)، وهذه الجرائم من أشد أشكال العنف ضد المرأة، بل أشدها، إذ تدفع المرأة فيها حياتها فى أغلب الحالات، لذلك تقوم اليوم هيئات ومنظمات عدة فى المجتمع العربى بنشاطات مختلفة، على مستوى الثقافة والإعلام والمؤتمرات وورشات العمل وما إلى ذلك، لتبادل الأفكار والخبرات والدراسات من أجل إلغاء هذه المواد فى قوانين العقوبات العربية، لأنها بأحكامها تلك تشكل أحد العوامل المؤثرة فى وجود هذه الجرائم. لذلك، سأعرض بإيجاز مواد بعض قوانين العقوبات العربية الخاصة بهذه المسألة والمتشابهة - بنسب متفاوتة - مع بعضها؛ إذ ينص بعضها على العذر المحل فى هذه الجرائم، بينما ينص بعضها الآخر على العذر المخفف. كما تختلف أيضاً بمدى شمولها أو توسعها بدرجة القرابة بين الجاني

والضحية التي تجعله يستفيد من الأعذار، أو بنقاط أخرى جزئية غير مهمة. ونلاحظ أن التفاوت في القوانين العربية بين العذر المحل والعذر المخفف، أو مدى الاستفادة من هذه الأعذار يعود إلى القوانين التي أخذت عنها أو تأثرت بها القوانين العربية، إذ تأثرت هذه القوانين بقانون الجزاء العثماني وتعديلاته الصادر عام ١٨٤٠ الذي كان سائداً في بعض الأقطار العربية - بقي نافذاً في سورية حتى صدور قانون العقوبات الحالي عام ١٩٤٩ - كما تأثرت بالقانون الفرنسي والإيطالي وغيرهما من القوانين التي تستند بدورها إلى القانون الروماني القديم وتراثه الذي يجسد قيم النظام الأبوي ومفاهيمه ومعاييرهِ والسلطة الأبوية المطلقة في الأسرة. هذا، وقد عدلت منذ مدة طويلة تلك القوانين / المصادر، وألغيت منها المواد المتعلقة بهذه الجرائم.

## **\*\* القانون اللبناني**

لقد عدلت المادة ٥٦٢ من قانون العقوبات اللبناني المقابلة للمادة ٥٤٨ من القانون السوري بتاريخ ١٩٩٩/٢/١٠. كان التعديل في الفقرة الأولى جزئياً غير كاف؛ إذ حوّل فيها العذر المحل إلى العذر المخفف، وكان من الأفضل إلغاء المادة برمتها كما فعلت تونس.

لكنه ألغى الفقرة الثانية التي تنص على العذر المخفف في (الحالة المريبة) والحالة المريبة لا ترد في القوانين العربية سوى في هذا القانون والقانون السوري. وقد أشرت إلى خطورتها، فخييراً فعل في إلغائها.

## **المادة قبل التعديل**

١- يستفيد من العذر المحل من فاجأ زوجته أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في جرم الزنا المشهود أو في حالة الجماع غير المشروع، فأقدم على قتل أحدهما أو إيذائه بغير عمد.

٢- يستفيد مرتكب القتل أو الأذى من العذر المخفف إذا فاجأ زوجته أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في حالة مريبة مع آخر.



## **المادة بعد التعديل**

١- يستفيد من العذر المخفف من فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في جرم الزنا المشهود أو في حالة الجماع غير المشروع، فأقدم على قتل أحدهما أو إيذائه بغير عمد.

## **\*\* القانون الأردني**

### **المادة ٣٤٠**

١- يستفيد من العذر المحل من فاجأ زوجته أو أحد محارمه حال التلبس بالزنا مع شخص آخر وأقدم على قتلها أو جرحها أو إيذائها كليهما أو أحدهما.

٢- يستفيد مرتكب القتل أو الجرح أو الإيذاء من العذر المخفف إذا فاجأ زوجته أو إحدى أصوله أو فروعه أو أخواته مع آخر على فراش غير مشروع.

نلاحظ في القانون الأردني أن العذر المحل في الفقرة الأولى من المادة يستفيد منه الجاني حينما تكون المعتدى عليها من المحارم وليس من الأصول أو الفروع أو الأخوات فقط. كما أن الزوجة في هذه المادة لا تستفيد من العذر المحل أو المخفف.

وقد قامت في الأردن حملة من المنظمات النسائية وهيئات حقوق الإنسان من أجل تعديل قانون العقوبات وإلغاء هذه المادة. وتبنت الحكومة إلغائها في التعديل بعد تنسيب من لجنة صياغة قانون العقوبات الجديد، وأحيل مشروع القانون إلى مجلس النواب.

والحملة الآن تركز على ضرورة إلغاء المادة التي تعفى من العقاب مغتصب الأنثى إذا تزوجها.

## **\*\* القانون المصري**

### **المادة ٢٣٧**

١- من فاجأ زوجته حال تلبسها بالزنا وقتلها في الحال هي ومن يزني، يعاقب بالحبس بدلاً من العقوبات المقررة في المادتين ٢٣٤ و ٢٣٦.

نلاحظ في هذه المادة أن العذر المخفف يستفيد منه الزوج دون الزوجة، ولا يشمل قتل الفروع أو الأصول أو الأخت. ونص هذه المادة في ذلك كنص المادة ٣٢٤ من قانون العقوبات الفرنسي الصادر عام ١٨١٠ التي ألغيت منذ سنوات طويلة.

## **\*\* القانون التونسي**

لقد ألغت تونس - كما أشرت - عام ١٩٩٣ الفصل ٢٠٧ من المجلة الجنائية الذى يتضمن عذراً مخففاً، يخفض عقوبة الزوج الذى يقتل زوجته أو شريكها وهما فى حالة وقاع إلى السجن خمسة أعوام. وبذلك صارت عقوبة الزوج أو الزوجة فى هذه الجرائم حسب الأحكام العامة الواردة فى القسم الذى يعالج (قتل النفس).

أما القسم الذى يعالج (العنف والتهديد) فقد جاء فى الفصل ٢١٨ منه مثلاً:

• من يعتمد إحداث جروح أو ضرب أو غير ذلك من أنواع العنف... يعاقب بالسجن مدة عام وخطية (غرامة) قدرها ألف دينار.

• وإذا كان المعتدى خلفاً للمعتدى عليه أو زوجاً له يكون العقاب بالسجن مدة عامين وبخطية قدرها ألف دينار.

إن تونس سباقة دوماً على طريق الإصلاح التدريجى للتشريعات باتجاه تحقيق مبدأ المساواة القانونية بين الجنسين وتعميم هذا المبدأ وتعميقه.

## **\*\* القانون المغربى:**

### **المادة ٤١٨**

يتوفر عذر مخفض للعقوبة فى جرائم القتل أو الجرح أو الضرب، إذا ارتكبها الزوج ضد زوجته وشريكها عند مفاجأتهما متلبسين بجريمة الزنا.

### **المادة ٤٢٠**

يتوفر عذر مخفض للعقوبة فى جرائم الجرح والضرب دون نية القتل، حتى ولو نشأ عنها موت إذا ارتكبها رب أسرة على أشخاص فاجأهم فى منزله وهم فى حالة اتصال جنسى غير مشروع.

### **المادة ٤٢٢**

لا يوجد مطلقاً عذر مخفض للعقوبة فى جنائية قتل الأصول.

نلاحظ فى المادة ٤١٨ أن العذر المخفف (المخفض) لا يمنح للزوجة كالزوج، ولا يشمل الجرائم التى تقع على الفروع أو الأصول أو الأخوات. ولكن المادة ٤٢٠ تمنح العذر المخفف لمن تسميه (رب الأسرة). وهذا يجعل نطاق شموله أوسع من المادة

السابقة. إنما هذه المادة لا تحكم جرائم القتل.

## **\*\* القانون الكويتي**

### **المادة ١٥٣**

من فاجأ زوجته حال تلبسها بالزنا أو فاجأ ابنته أو أمه أو أخته حال تلبسها بمواقعة رجل لها، وقتلها في الحال أو قتل من يزني بها أو من يواقعها أو قتلها معاً يعاقب بالحبس مدة لا تتجاوز مدة ثلاث سنوات وبغرامة لا تتجاوز ثلاثة آلاف روبية أو بإحدى هاتين العقوبتين.

نلاحظ في هذه المادة أن العذر المخفف لا يمنح للزوجة كالزوج. كما أن جواز الحكم بإحدى هاتين العقوبتين في هذا القانون، يجعل العذر المخفف في جريمة القتل أقرب إلى العذر المحل، فما قيمة أن يدفع الجاني غرامة لا تتجاوز ثلاثة آلاف روبية مقابل جريمته، وينتهي الأمر.

## **\*\* قانون الإمارات العربية المتحدة**

### **المادة ٣٣٤**

يعاقب بالسجن المؤقت من فوجئ بمشاهدة زوجته أو ابنته أو أخته حال تلبسها بجريمة الزنا فقتلها في الحال أو قتل من يزني بها أو قتلها معاً. ويعاقب بالحبس إذا اعتدى عليها أو عليهما اعتداءً أفضى إلى موت أو عاهة. وتعاقب بالسجن المؤقت الزوجة التي فوجئت بمشاهدة زوجها حال تلبسه بجريمة الزنا في مسكن الزوجة فقتلته في الحال أو قتلت من يزني بها أو قتلتها معاً. وتعاقب بالحبس إذا اعتدت عليه أو عليهما اعتداءً أفضت إلى موت أو عاهة. ولا يجوز استعمال حق الدفاع الشرعي ضد من يستفيد من هذا العذر.

نلاحظ أن قانون الإمارات العربية المتحدة يساوي بين الزوج والزوجة في العقوبة والعذر المخفف إذا كان زنا الزوج في مسكن الزوجة. أما إذا كان زنا الزوج خارج هذا المسكن فلا تستفيد الزوجة من العذر المخفف.

بعد تلك الإشارات إلى مواد بعض قوانين العقوبات العربية المتعلقة بـ (جرائم الشرف) التي يجب إلغاؤها برمتها في جميع القوانين العربية كما أشرت، لا بد من



الإشارة أيضاً إلى مواد أخرى موجودة في أغلب هذه القوانين، كالمادة ٢٤٢ في القانون السوري، و ٢٥٢ في القانون اللبناني، و ٩٨ في القانون الأردني، وغيرها في قوانين أخرى... وهذه المواد تنص على العذر المخفف العام، وتأتي عادة عبر المواد المتعلقة بالقواعد والأحكام العامة في قوانين العقوبات. فمثلاً تنص المادة المذكورة أرقامها سابقاً - والنص فيها متماثل حرفياً - على أنه:

”يستفيد من العذر المخفف فاعل الجريمة الذي أقدم عليها بثورة غضب شديد ناتج عن عمل غير محق وعلى جانب من الخطورة أتاه المجنى عليه”.

إن هذا النص - وما يقابله في قوانين العقوبات العربية - هو في الواقع المطبق غالباً من قبل القضاء على (جرائم الشرف) في البلدان العربية التي تتضمن قوانينها مثل هذا النص؛ لأن الواقعة الجرمية حينما لا تستجمع شروط العذر المخفف الخاص المنصوص عليه في المادة المتعلقة بهذه الجرائم، فقد تتوفر لها شروط هذا العذر المخفف العام الوارد في مثل هذا النص.

والعذر المخفف يحول الجنائية إلى جنحة، ويمكن أن يحول الجنحة إلى مخالفة كما أشرت. فقد جاء في نص المواد ٢٤١ سوري، و ٢٥١ لبناني، و ٩٧ أردني - والنص فيها متماثل أيضاً - على أنه:

عندما ينص القانون على عذر مخفف:

- إذا كانت الجريمة توجب الإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة أو الاعتقال المؤبد حولت العقوبة إلى الحبس سنة على الأقل.
- وإذا كان الفعل يؤلف إحدى الجنايات الأخرى كان الحبس من ستة أشهر إلى سنتين.

- وإذا كان الفعل جنحة فلا تتجاوز العقوبة الحبس ستة أشهر، ويمكن تحويلها إلى عقوبة تكميلية (غرامة ٢٥ دينار في القانون الأردني).

لذلك، يجب إعادة النظر في هذه المواد ومجال تطبيقها، بحيث تصير (جرائم الشرف) خارج نطاق شمولها. وتكون لهذه الجرائم عقوبات رادعة لمن يعتزم ارتكابها، كما هو الحال في قانون العقوبات التونسي (المجلة الجنائية).

تلك ملاحظات موجزة / سريعة على أبرز أحكام أغلبية قوانين العقوبات العربية التي تحكم أنواعاً من العنف الذي يقع على المرأة في المجتمع العربي، ويجب إصلاحها بخاصة وقد مضى على صدور معظمها أكثر من نصف قرن، وقد عدلت منذ سنوات طويلة مصادرها القانونية الأجنبية الآتفة الذكر كما أشرت.

يجب إصلاح هذه الأحكام بما يتوافق مع الدساتير العربية التي تساوى بين الرجل والمرأة كمواطنين، ومع الصكوك الدولية الخاصة بحقوق المرأة، كاتفاقية إزالة جميع أشكال التمييز ضد المرأة (١٩٧٩) والإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة (١٩٩٣). فالعنف ضد المرأة شكل من أشد أشكال التمييز قسوة. وهو يعيق أو يلغى تمتع المرأة بالحقوق والحريات الأساسية التي منحتها إياها الصكوك الدولية أو التشريعات المحلية. ومن أجل تحقيق وترسيخ مبدأ المساواة القانونية بين الجنسين في جميع نصوص قوانيننا وترسيخها، كى يلعب القانون، في المجتمع العربي، دوره وتأثيره البالغ في تغيير القيم والمفاهيم والعقليات والعادات باتجاه أفق المساواة والندية، ومن ثم يسهم القانون، تدريجياً مع الزمن، في تحقيق المساواة الفعلية في الوعي والواقع.

إن إصلاح القوانين لن يكفي وحده - بخاصة في المراحل الأولى - لإلغاء العنف ضد المرأة. ولا بد معه من إيجاد آليات وتدابير تحمي المرأة في المجتمع العربي. منها مثلاً إنشاء ملاجئ آمنة مريحة في جميع المحافظات والمناطق في أقطار عربية، مجهزة بخط هاتف دائم، يمكن أن يسمى (خط الأمان)، لاستقبال الشكاوى والاستغااثات، تلجأ إليه مؤقتاً النساء والفتيات المعنفات أو اللواتي يحتمل وقوع العنف عليهن، ريثما يقوم كادر هذا الملجأ - الذي يجب أن يكون من المختصين بالإرشاد الجماعي والعلوم الاجتماعية والنفسية - بما يلزم، من أجل تسوية موضوع المرأة أو الفتاة، وإنقاذها وحمايتها، بحكمة وصبر وسرية تامة، حتى لا تسبب معرفة المجتمع لقضيتها حرجاً لها ولعائلتها، قد يضاعف الوضع أو العلاقة سوءاً، ويجعل القضية أكثر تعقيداً فيزداد احتمال العنف والأذى.

ومن تلك الآليات والتدابير والوسائل، التركيز في مناهج وبرامج التربية والتعليم والثقافة والإعلام، على ثقافة حقوق الإنسان التي هي حقوق المرأة والرجل معاً

كما أشرت، ونشر قيم المساواة بين الجنسين فى الأخلاق والسلوك والأهلية والاستقلالية والكرامة الإنسانية... ومن ثقافة حقوق الإنسان أيضاً، سيادة القانون وحق القضاء وبوره فى تحقيق العدالة بين جميع المواطنين رجالاً ونساء. وسيادة قيم المحبة وحرية الرأى والاعتقاد والتعبير، والانفتاح على أفق العصر وقيمه الحضارية الإنسانية التى تعزز الديمقراطية والشفافية والتقدم والارتقاء. والتقدم والارتقاء كالنور، روح تسرى فى جميع مناحى حياتنا وأجواء حاضرتنا وفضاء مستقبلنا، إن فتحنا له الأبواب.

وقبل مائة عام قال قاسم أمين فى كتابه "المرأة الجديدة"، فصل التربية والحجاب: "من الخطأ ما يتوهمه الكثير منا من أن الترقى يحصل فى بعض شئون الأمة، ولا يؤثر فى سائرهما، والصواب أن الترقى لا يكون ترقياً صحيحاً إلا إذا وجد منه روح فى جميع شئون الأمة".



---

## المرأة المصرية : رؤية تحليلية

سامية قدرى ونيس

---

### مقدمة

يؤكد إعادة النظر فى تاريخ المرأة المصرية أن أكثر التغيرات تأثيرا فى إعادة تقييم وتحديد أدوارها، وأيضا إدراكها لذاتها، قد تحقق خلال الفترات التى كانت مصر تعاني فيها أزمات اجتماعية واقتصادية وسياسية. وقد تجلت هذه الأزمات فى الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢، وثورة ١٩١٩، وثورة يوليو ١٩٥٢.. وأخيرا سياسة الانفتاح الاقتصادى التى بدأت عام ١٩٧٤. والجدير بالذكر، أن هذه الأحداث التاريخية لم تكن فترات انتقالية فى تاريخ المجتمع المصرى فحسب، وإنما تعد أيضا علامات فى تاريخ الحركة النسائية المصرية.

ونظرا لضيق المساحة، ومن ثم المدى المسموح به فى هذه الورقة، فقد اقتصر التحليل على المرأة المصرية فى الطبقتين العليا والوسطى.. علاوة على هذا، فقد وضعت جوانب عديدة من إدراك المرأة لذاتها Perception، جانبا من أجل التركيز على إدراك نساء الطبقة الوسطى لأنفسهن إزاء الاضطرابات التى سادت البلاد آنذاك. وتدور الأطروحة الرئيسية فى هذه الورقة على أنه بالرغم من التغيرات التى اجتاحت المجتمع المصرى خلال الفترة المذكورة، إلا أن المرأة المصرية مازالت أسيرة حلقة بعينها تعتمد كلية على مفهوم "الحريم" Harem، ذلك المفهوم الذى يمثل مجموعة من القيم والمعتقدات التى مازالت تحتفظ بها المرأة المصرية حتى يومنا هذا، بحيث أصبح قالبها تكوينيا Stereotype ترسخ وتأصل فى وعى المرأة المصرية.

وفيما يلى أقدم نظرة سريعة على الأحداث التى سادت المجتمع المصرى، وتأثيرها على أوضاع المرأة فى الفترات المحددة، وأبدأ من نهاية القرن التاسع عشر وحتى الثمانينيات من القرن الحالى؛ وذلك فى محاولة لإلقاء الضوء على "الدائرة المفرغة" التى تدور فيها عملية إدراك المرأة لذاتها.

## المرأة المصرية فى أواخر القرن التاسع عشر: "الحريم"

ساد المجتمع المصرى فى نهاية القرن التاسع عشر مجموعة من العوامل التى دعمت مفهوم الحريم "Harem" كتعدد الزوجات، والاستعباد و الخداع الأخلاقى، فقد كانت هذه العوامل بمثابة مؤسسة ذات تأثير لا ينكر على حياة نساء الطبقتين العليا والوسطى، وبالتالى فقد أثرت على إدراكهن لذواتهن ومن ثم إدراك الرجال لهن. وقد كان يفظر للحريم آنذاك على أنهن جاهلات، بل ومنعزلات، ومن ثم غير قادرات على مساندة حب أزواجهن. ولعل ذلك دفع قاسم أمين ١٨٦٣-١٩٠٨ على نشر كتابه "تحرير المرأة" الذى دعا فيه إلى إتاحة الفرصة لتعليم المرأة وخلع حجابها. كما عزا أمين الأوضاع السلبية التى لحقت بالمرأة داخل المجتمع إلى إساءة فهم مبادئ الدين الإسلامى، والذى أدى بدوره إلى التخلف وقصور التنمية فى المجتمع المصرى بأسره<sup>(١)</sup>. وقد ترتب على نشر كتابه نتائج عدة، منها: أصبح يُنظر إليه على أنه خائن للوطن (بدعوى ترويجه لأفكار غربية)، كما أصبح فى نظر الكثيرين ملحدا (إذ أساء فهم قوانين الإسلام وتعاليمه)، "لقد أدت قضية خلع حجاب المرأة المصرية إلى إثارة الريبة والشك حول مفاهيم السلطة والخبرة والمستوى الأخلاقى الظاهرى الذى يحظى بهم الرجال فى مصر. فعندما دعا أمين إلى تحرير المرأة كوسيلة لتحرير بلد بأكملها، وأصبح الأمر بالنسبة للرجل مجرد أن وضعه الاجتماعى أصبح محفوقا بالخطر، بل إنه تحدّ لسلطته التى يتقلدها داخل النظام الاجتماعى القائم. (Abdel kader S., 1987,69).

وبالرغم مما واجهه قاسم أمين من معارضة، فقد ساندته عدد قليل من المفكرات المصريات من النساء فى ذلك الوقت، من أشهرهن: هدى شعراوى، نبوية موسى، وملك حفنى ناصف. وقد اتفقن جميعا من حيث المبدأ على مقترحات أمين وأفكاره، فدعون إلى خلع النساء للحجاب وضرورة تعليمهن، وكذلك دعون إلى الحد من تعدد الزوجات وكل ذلك فى إطار التعاليم الإسلامية والشريعة. وفى الواقع قد أثير تجاه هذا الفريق من النساء أنهن لعبن "فن المستحيل"<sup>(٢)</sup>، بمعنى أنهن دعون إلى تحسين أوضاع المرأة داخل المجتمع المصرى بون إثارة غضب من حولهن، كما سبقهن إلى ذلك قاسم أمين.

علاوة على هذا، فقد برهن كتاب قاسم أمين على كونه مصدراً لإلهام أجيال عديدة من النساء المتطلعات لمستقبل أفضل، إذ لقبه كثيرون "بمحرر المرأة". ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن كتابه يعد من أكثر الوسائل تأثيراً في زيادة الوعي، وهو أقصى ما أتيح للمرأة المصرية في مصر في ذلك الوقت. كما أسدت الاضطرابات والمعارضات الهائلة التي أحدثها الكتاب خدمة جليلة في التأكيد على تعدد الأفكار السلبية على النساء.. وقد أظهر العديد من أشهر الشخصيات المصرية آنذاك (وعلى رأسهم القائد الوطني مصطفى كامل) ثورتهم الغاضبة على كتاب أمين، فقد ذهب مصطفى كامل "أن النساء أقل من الرجال من الناحية الجسمية والعقلية والأخلاقية، وإن لم يكن الأمر هكذا، فلماذا قبلت النساء لعشرات السنين الخضوع لزعامة الرجل وسيادته (Ibid, 63).

#### التحول في حياة المرأة المصرية (١٨٨٢-١٩٥٢)

شهد عام ١٨٨٢ بداية الاحتلال البريطاني لمصر، ومن ثم تدفق الأفكار الغربية المتعاقبة والاختلاف في أسلوب الحياة. ويرى البعض أن بذور إدراك المرأة لذاتها وشعورها بالقهر والخضوع قد ظهر كنتيجة لتلك التأثيرات الغربية ( Hatem M., 184-188, 1989) فقد كانت هذه التأثيرات الغربية (نافعة للمرأة)، ومن ثم نقطة تحول في حياتها وقد ظل الوضع هكذا، حتى ظهرت المقاومة الوطنية، حيث نظر أعضاءها إلى عملية "وعي المرأة وتحريرها" نظرة سلبية. وفي الوقت نفسه كانت المرأة المصرية تحارب في جبهتين، فمن ناحية تحارب داخل مجتمعها الخاص من أجل الحصول على قدر أكبر من الحرية، ومن ناحية أخرى تناضل من أجل تصحيح "المفهوم الخاطئ" الذي كونه المستشرقون عن الإسلام بكونه السبب الرئيسي في اضطهاد المرأة (المرجع السابق).

وكما في العديد من نضالات التحرير الوطنية في العالم، فقد أدرجت الخطابية النسوية Feminist rhetoric ضمن مبادئ وجدول أعمال الثوار، لذلك فقد عملوا على توسيع ما تناشده هذه الحركات "بين النساء" وكسبهنّ للدعم المطلوب (سواء كان دعماً مادياً أو دعماً فكرياً أو حتى فيزيقياً) خلال كفاحهنّ. ولكن ما بدت أهداف الثوار



تحقق مآربها، حتى أطاحوا بمطالب النساء عرض الحائط، بل أصدروا أوامرهـم بضرورة عودتهـن إلى مكانهـن الطبيعى "المنزل"، حيث يقمن بأدوارهن كأمهات وربات بيوت.

ولقد استمر الحال هكذا خلال ثورات التحرير الوطنية، ولا سيما خلال الفترة من ١٩١٩ - ١٩٥٢. فقد تحركت النساء خلال تلك الحقبة بنشاط (إلى درجة أن أصبحن محركات للنضال) وذلك من خلال مشاركتهن فى المقاومة الوطنية ظناً منهـن أنه بالتقرب إلى رموز السلطة والحصول على الاستقلال وإنهاء الاحتلال سيتمكن من الحصول على حريتهـن، ومن ثم مساواتهـن بالرجال. وفى واقع الأمر لم يكن ينظر إلى دور المرأة آنذاك إلا كمجرد شريكة فى الكفاح من أجل الوطن، وأن هذا أمر طبيعى لا يغير من دورهن الأساسى كأمهات وربات منازل (Hateern M., 1986, 98). ويبدو مما سبق، أن تلك القيم الفطرية المغروسة فى المرأة التى تتمثل فى دورها كأم وربة منزل قد نحيـت جانباً بصفة مؤقتة، إذ اندفعت المرأة إلى شوارع القاهرة للتظاهر جنباً إلى جنب مع الرجال، ومشاركتهـم فى حملات المقاطعة (خاصة تلك التى قامت فى ثورة ١٩١٩).

وقد أصابت النساء خيبة أمل، بعد أن خمدت تلك الحماسة الوطنية؛ وذلك لاستبعادهن فجأة من الحياة العامة والسياسية. وقد ترتب على ذلك أن بلغت الوحدة النسائية المصرية ذروتها بعد أن تجرعت النساء المصريات خيبة الأمل هذه عام ١٩٢٤. وبصفة عامة، فقد أطلقت النساء على تلك الفترة مرحلة التنشيط الاجتماعى. Social activism phase (Abdel kader S., 1989, 147) وقد انتهت تلك الفترة عام ١٩٥٢ حينما أجاز النظام الحاكم جميع المنظمات والجماعات الخاصة وتبنت الدولة الكثير من الأنشطة الخيرية من أجل الصالح العام.

#### الفترة من ١٩٥٢ - ١٩٧٠

لقد بشر اعتناق الحكم الناصرى للأيدىولوجية الاشتراكية باقتراب مرحلة اشتراكية الدولة من الحركة النسائية المصرية. فقد تضمن اعتناق الدولة للاشتراكية الالتزام بالمساواة بين الجنسين، وأطلق على هذه المرحلة "الدولانية" Statist ، لأن

معظم التغيرات التى طرأت على حياة النساء المصريات قد بدأت بسلسلة من القوانين التى سنتها الدولة كجزء من التحول الاشتراكى الذى سعت إلى تحقيقه داخل المجتمع المصرى. فقد أعطى الدستور الجديد للمرأة حق التصويت والعمل بالمصالح الحكومية، كما أتاح لها قانون العمل الجديد أن تقوم بأعمال مساوية لتلك التى يقوم بها الرجل وأيضاً الحصول على أجور متساوية، كما أتاح لها التعليم الحصول على فرص تعليمية منصفة.

وعلى الرغم من أن خبرات المرأة المصرية بالنظام الاشتراكى تفوق تلك التى حققتها المرأة فى المجتمعات الأخرى التى شهدت تحولات اجتماعية فعلية، فإن ما اكتسبته المرأة المصرية من حقوق شرعية ودستورية لم تحدث ولو تغييراً طفيفاً أوتوماتيكياً أو تلقائياً فى تلك القيم الفطرية التى ترسخت منذ زمن بعيد داخل المرأة والتى تحدد واجباتها ووضعها فى المجتمع.

ويمكننا القول إن هناك تغيرات مهمة لها دلالاتها وأهميتها، ولكنها ليست تغيرات جذرية فى طبيعة ومستوى انخراط المرأة فى الحياة العامة، فقد قوبلت التغيرات البنائية المقصودة آنذاك بمقاومة شديدة من ذوى الاتجاهات التقليدية الذين يفرقون بين الجنسين فى تقسيم العمل داخل وحدة المعيشة وعلى الساحة السياسية وفى المجتمع ككل.

وفى ظل القيم التقليدية هناك مجال واحد يمكن أن يشارك فيه الرجال والنساء وقد صمد إزاء التغيرات البنائية التى سادت المجتمع - ألا وهو مجال المرأة والخصوبة. وربما يرجع ذلك إلى الميزة الوحيدة التى يتمتع بها لكونه قالباً تكوينياً Stereotype لم يخضع لاستغلال الدولة وهو "الأمومة" Motherhood. فعلى الرغم من تعرض النساء المصريات للتفرقة فى شتى المجالات الأخرى، إلا إنهن قد استطعن انتزاع الاحترام والثناء، وأيضاً مكانتهن من أدوارهن كأمهات، فلم يستطعن التخلي عن الدور الوحيد الذى أعطى لهن وضع "المشاركة" فى البناء الاجتماعى. وفى الواقع أن فشل البرنامج القومى لتنظيم الأسرة الذى وضعه النظام الناصرى فى الستينيات - فى تحقيق مآربه، وهو تخفيض نسبة المواليد، يرجع ذلك فى المقام الأول إلى مقاومة النساء أنفسهن.

ولقد كان التحول من التوجه الاشتراكي إلى الرأسمالية وتنظيم المشروعات الحرة خلال عصر السادات بداية لظهور مجموعة أخرى من التغيرات في حياة المرأة المصرية.

#### الفترة من ١٩٧٠-١٩٨٠

هناك من يزعم بأن دور المرأة العربية ككل يعد وظيفة للنظام الرأسمالي العالمي (عويس، ١٩٨٧)، (Abd El kader S., 1989)، كما يرى أنصار نظرية التبعية أن النظام الرأسمالي العالمي مسئول إلى حد بعيد عن التخلف الذي يلحق بوحدة المعيشة (Abd El Kader S., 148) وطبقاً لهذا الاتجاه النظري، فإن وظائف وحدة المعيشة تتمثل في المحافظة على النساء كمخزون للقوى العاملة يمكن طرحه في الأسواق أو سحبه وقت الحاجة. وقد ساعد استمرار هذا الوضع على التخفيف من الضغوط الاقتصادية والبطالة التي نجمت عن الدورة المتكررة للتضخم والكساد، ويعدّ - وهذا أحد سمات المشاريع الصغيرة الحرة التي نشطت في هذه الفترة - نمطاً متكرراً في مصر.

فكلما اشتدت الحاجة إلى عمل المرأة خارج المنزل كلما زاد الإيمان والترويج لقيم المساواة بين الجنسين، فيتنافس الشعر والأدب في وصف ذكاء المرأة والترغيب في وجهة نظرها في أي وضع وظيفي.. وهكذا (Hatem M., 188, 414-415) في حين أنه عندما لا يوجد لها مكان في سوق العمل، هنا تسرع الزعامات الدينية والوطنية في الإطراء على فضل النساء كزوجات وأمّهات، كما يبدأ الأطباء النفسيون في توضيح حاجة الطفل الملحة لأم متفرغة (Abd El kader S., 148).. ونتيجة لهذا المناخ الاجتماعي المحافظ، دارت العديد من المناظرات العامة في وسائل الإعلام وفي الأجهزة البرلمانية والاستشارية والقوانين التي تسنها الدولة والتي تشجع المرأة على الانسحاب من سوق العمل، فعلى سبيل المثال، أعطى قانون العمل عام ١٩٧٩ المرأة الحق في الحصول على إجازة وضع عامين بدون راتب من أجل تربية الطفل (Taha M., 1979, 188) كما أعطى لها حق الاختيار للعمل نصف اليوم في مقابل راتب أقل (Ibid 188). ورغم ذلك، فإن كل ما قدمته الحكومة من حوافز للمرأة للانسحاب من سوق العمل لا يمثل أهمية أمام ما شهدته عام ١٩٨٠ من جدل عام لم يسبق له مثيل حول جدوى



الدور الذى تقوم به المرأة من الناحية الاقتصادية والاجتماعية فى سوق العمل (Hatem M., op, cit, 415) حيث ألقى باللوم على المرأة فى أنها السبب فى ازدهار المواصلات وضعف الإنتاجية.. إلخ.

وكلما ارتفعت النسب المطلقة والنسبية للفقراء<sup>(٣)</sup>، صاحب ذلك ظهور دعاوى لإعاقة دور المرأة، وفى الواقع أنه نادراً ما ترتبط هذا الدعاوى بدلالات اقتصادية، بل عادة ما يتم التعبير عنها وتبريرها على أساس أخلاقى وثقافى ونفسى، وأحياناً دينى. ورغم هذه الدعاوى غير الاقتصادية، فإن الظروف الاقتصادية بالتحديد هى التى دفعت المرأة، ومازالت، للمشاركة فى سوق العمل بحثاً عن الدخل المادى من أجل أن تسهم به فى دخل الأسرة.

### المرأة وظهور التيار الإسلامى

كان الحجاب التقليدى على المستوى الرمزي والمجتمعي مخصصاً للصفوة، حيث يميز نساء الطبقة الأرستقراطية عن نساء الطبقة الدنيا سواء فى الريف أو الحضر، حتى وإن لجأت إليه بعض النساء خارج نطاق الصفوة، فإنها تفعل ذلك تقليداً لنساء هذه الطبقة كرمز من رموز التمدين والذوق الرفيع. وعلى النقيض من ذلك نجد الحجاب الإسلامى كرمز للمساواة بين البشر. إلا إنه يمكن التسليم بأنه زى مماثل للزى الذى كانت يرتدينه نساء الطبقة العليا من حيث الشكل ومادة الصنع... إلخ. إلا أن القصد منه محو الفروق الاقتصادية والاجتماعية بين من يرتدونه. وعلى هذا النحو أصبح الزى الإسلامى (الحجاب) متنسقاً وروح المساواة التى دعت إليها الحركة الإسلامية والتى بدأت بالتدريج. وما لبثت أن اكتسبت قوة كرد فعل طبيعى للفجوة التى اتسعت بين من يملكون ومن لا يملكون. ومع تلك الحقيقة الأخيرة، فليس من الغريب أن يشهد المجتمع المصرى ارتفاعاً لا مثيل له فى عدد النساء اللاتى يرتدين الحجاب وخاصة فى الطبقتين الوسطى والعليا. ومع هذا يعود الأمر أكثر إلى الحركة الإسلامية المعاصرة فى مصر منه إلى الرؤية المثالية المتعالية للهوية الذاتية فى المنظور الإسلامى، إذ يعتقد أغلب المصريين بأن الانفتاح على الغرب عادة ما يصاحبه الانحلال والفساد، وحتى بالنسبة للعامة يعد فتح أبواب الاقتصاد لاستيراد السلع الغربية، يعد

فتحاً للانحلال الأخلاقي والتمزق الاجتماعي، ففي مثل هذا الصخب الهائل من الاختلافات بين المسلمين وغير المسلمين، وفقدان الثقة في الأفكار والأخلاقيات وقواعد السلوك المستوردة كان هناك احترام متزايد للشعائر والطقوس الإسلامية.

وتمثل النساء المحجبات المتعلّقات والمهنيات من الطبقتين الوسطى والدنيا استجابة معقدة لعالم معقد قد تملك عليهن أنفسهن، وأصابهن بالحيرة. ويتمثل هذا العالم المعقد في التغلغل الأجنبي، الثروة النفطية، السلع الاستهلاكية باهظة الثمن، التضخم الاقتصادي.. وأخيراً أسلوب حياة مغاير. لذا كان التمسك بالتأثيرات هو الوسيلة الوحيدة للنساء في مواجهة هذا العالم المليء بالحيرة، وأداتهن للحفاظ على ثروتهن الذاتية، وتقليل إحساسهن بالاغتراب (Abd El kader S., op. Cit 137). بالإضافة إلى ذلك، فإن النساء ينظرن إلى الحجاب على أنه وسيلة انتقائية للحدثة Modernity حيث ينطلقن من هذه الحدثة إلى التعليم والمستقبل المهني (وهي جميعها عناصر متسقة مع التقاليد والموروثات الإسلامية، بينما يتركز البقية الباقية. إذن، فليس من قبيل المصادفة أن يقال إن الحجاب الإسلامي جزء من حركة إسلامية جديدة حازمة جاءت برسالة قوية سعت إلى توليف الحدثة مع الأصالة.

ومع هذا يعد بروز دور المرأة في الحركة الإسلامية المعاصرة أكثر من مجرد رمز، ففي المجتمعات التي تسود فيها الأيديولوجيات العلمانية والأخلاقية، فإن قضية أدوار المرأة ومكانتها تعد قضية ليست جديدة بالأهمية. ويرجع هذا إلى الحقيقة التي تؤكد أنه بالرغم من التراث المتراكم عن الرأسمالية والاشتراكية، فإن القليل من هذا التراث يناقش دور المرأة في المجتمع، وبالتالي، فإن تداخل الدين مع الحوار السياسي يعد مسألة أخلاقية من صميم المناقشات السياسية، خاصة في المجتمعات التقليدية، حيث يمثل الدين والكتب الدينية المحددات الكبرى لحياة النساء. وهنا تحظى قضية مكانتهن وأدوارهن بأهمية سياسية، وتشغل الأولوية في "أجندة" المناظرات والمناقشات العامة.

وفي واقع الأمر ما قد تم بداية على أنه اتجاه يرمز إلى الوفاء والإخلاص للقيم والتقاليد الإسلامية في بدايات محاولة التوليف الحضيف والانتقائي للحدثة

والأصالة، سريعاً ما تحول إلى نداء لإعاقه دور المرأة ووضعها الاجتماعي، وضرورة عودتها إلى مكانها الطبيعي داخل المنزل وفي المجتمع ككل.. ولم ينتشر هذا النداء من خلال القوانين الحكومية أو الإعلام الدينى فحسب، إنما من خلال النساء أنفسهن، وعلى وجه الخصوص من اللاتى ينتمين إلى الطبقة الوسطى أو المنتميات إلى العديد من المنظمات والمذاهب الإسلامية. ولعل أهم الأسباب المنطقية التى تجعل لمثل هذه النداءات صدًى مجتمعاً، هو إهمال النساء العاملات فى رعاية وتربية أطفالهن؛ مما يؤدى إلى جنوح الأحداث وانتشار الإدمان بين الشباب.

### خاتمة

كما ترى سهى عبد القادر، أن الجدل الدائر فى وسائل الإعلام المصرية الآن (مرحلة الثمانينيات) حول أدوار المرأة ومكانتها، يذكرنا فى العديد من جوانبه بالجدل الذى أثير منذ قرن من الزمان عندما نشر قاسم أمين كتابه عن "تحرير المرأة"، وفى الحالتين كليهما كان دور الإسلام فى العالم الحديث هو مفتاح القضية. وفى المثاليين السابقين كان الجدل يشتعل كنتاج لأزمات قومية، وفى المثال الأول كان الاحتلال البريطانى سبباً فى ذلك، أما فى المرحلة الأخيرة فكان الجدل نتيجة لأزمات اقتصادية مدمرة، وأخيراً، فإنه فى كلا المثالين نجد تعدداً فى القوى السياسية المجتمعة التى تتنافس على السلطة، ومن ثم، فإن موقفهم من قضايا المرأة يتسق مع ما تمليه عليهم أيديولوجياتهم السياسية.

علاوة على ذلك، فمازال هناك اختلاقان رئيسيان: الأول: أن الأطروحة التى قدمت منذ قرن مضى حول ما إذا أمكن لنساء الطبقتين العليا والوسطى غير المتعلّمات والمحجبات والمعزولات اجتماعياً - الحصول على فرص تعليمية أكبر، وقمن بأدوار فى الحياة العامة واكتسبن حرية أكبر. أما الأطروحة التى تقدم اليوم فهى على النقيض تماماً، حيث ترى أنه إذا ما كانت المرأة المصرية التى تمتعت بالفعل بدرجة معينة من الحريات المدنية وتشغل نحو ثلث المقاعد الجامعية، ونحو ربع الوظائف المهنية تقريباً - قد تركن واجبهن فى الحياة العامة وقمن بأدوارهن التقليدية كأمهات وربات بيوت. أما الاختلاف الثانى فيتمثل فى أنه منذ قرن مضى كانت النساء بعيدات عن



دوائر الجدل، أما اليوم فقد أصبح أعضاء في البرلمان، صحفيات كاتبات مفكرات ومهنيات، حيث يمكن القول إنهن قد تمتعن برؤية أعمق وأكبر على الساحة السياسية وفى الحياة العامة.

ومع تغير ظروف المجتمع المادية تميل نساء الطبقة الوسطى فى مصر إلى اكتساب نوعين من الإدراك الذاتى من خلال محاولة الوصول إلى تسوية مؤقتة مع الأصولية الإسلامية ومن ناحية إعاقه الحكومة لأدوارهن من ناحية أخرى. وعلى الرغم من رغبة المرأة المصرية وإرادتها المشهود لها عبر التاريخ، فما زالت عاجزة عن تكوين رؤية ثاقبة لذاتها أو خلق صورة ذاتية مستقلة عن هذا المؤثر الاجتماعى الراسخ فى أعماقهن منذ زمن بعيد.

وفى كل ذلك استمرت بقايا تقاليد "الحريم"، ليس فقط فى المجتمع المصرى، بل داخل النساء أنفسهن، مما يعنى أنه حتى النساء المتعلّمات واللاتى يحظين بالأمن المادى يظل الاعتماد على رجالهن مكملًا ومميزًا لحياتهن، فما زال المثل الشعبى القائل: "ضل راجل ولا ضل حيطه" منتشرًا حتى بين النساء الحاصلات على أعلى درجات التعليم؛ لذلك ينظر إلى استقلالية المرأة بشئ من الازدراء، فالمرأة التى تعيش بمفردها امرأة منبوذة من المجتمع الذى تعيش فيه، بل ومن النساء المتزوجات أيضًا، ويحدث نفس الشئ مع النساء اللاتى لم يحالفهن الحظ، فأصبحن إما أرامل أو مطلقات.

وكما هو الحال مع الممثلين والمؤدين على خشبة المسرح، فإن نظرة المتفرجين لهم ستصطبغ - بلا شك - بأضواء المسرح المتعددة، وكذلك بآراء النقاد. وبالمثل يمكن القول بأن نساء الطبقة الوسطى فى مصر (إن لم يكن النساء جميعاً) يقمن بدور المؤديات والمشاهدات فى نفس المسرح. فبعد كل عرض مسرحى يتراجع الممثلون إلى الكواليس انتظاراً لنص جديد يُسند إليهم، فيعدون ذواتهم للعرض القادم، وبمرور السنين يمكن إدخال بعض التعديلات على المسرح نفسه، ويتغير النقد ويتضاعف عدد الممثلين والمتفرجين. فإذا ما تخيل الفرد نفسه على أنه الدولة والكواليس هى العناصر الأساسية المكونة لعقلية الحريم على سبيل المثال (واجبات المرأة التقليدية)، أما النقد وكتاب السيناريو فيمثلون السلطة الأبوية (الدولة والمؤسسات الدينية) حينئذ سيكون من

السهل فهم تقنيات إدراك المرأة لذاتها فى المجتمع المصرى. أما العودة الثابتة إلى الكواليس، فهى تلك الدائرة المفرغة المحتومة.

وفى الواقع، إن نساء اليوم يملكن الطاقة الكامنة والقدرة على معاودة الحرب، بل يصبحن "كاتبات للسيناريو"؛ لأنه مع حدة التيار الإسلامى المتشدد، فإنه يبدو من الصعب كسر تلك الحلقة المفرغة. فلا يمكن أن نتوقع أن تختفى قيم فطرية وقوالب تكوينية Stereotypes حبيسة داخل المرأة منذ قرون فى بضعة أعوام. فمعوقات أية عملية أمر محتوم، إلا أن العملية نفسها لا يمكن أن تتوقف أبداً.

## ملاحظات

١ - يجب أن نشير إلى أن قاسم أمين حين قارن بين وضع المرأة في المجتمع المصري بالمرأة في الغرب، لم يكن يتحيز لنموذج المرأة الغربية، بل على العكس، فقد رأى أن وضع المرأة يتحسن من خلال روابط التعايلم الإسلامية.. وكان هدفه الأساسي وضع نهاية "للحریم".

٢ - سهى عبد القادر، مرجع مذكور، ص ٦٨.

٣ - إن زيادة الفقر المطلق أو النسبي قد جاء نتيجة تعديل الأمة لأبنيتها الإنتاجية لتتفنى باحتياجات سياسات الانفتاح الاقتصادي. وقد أدى ذلك إلى اللامساواة بين الطبقات الاجتماعية وتقليل فرص العمالة.



## **BIBLIOGRAPHY**

- Abdel Kader, Soha. Egyptian Women in a Changing Society: 1899-1987**  
London: Lynne Rienner Publishers, 1987.
- El Saadawi, Nawal. The Hidden Face of Eve: Women in Arab Society.**  
London: Zed Books Ltd., 1988.
- Hatem, Mervat. "Through Each Other's Eyes: Egyptian, Levantine-  
Egyptian, and European Women's Images of Each Other (1862-  
1920)" Women's Studies International Forum, vol.12, No.2, 1989.**
- "Egypt's Middle Class in Crises the Sexual Division of Labor". The  
Middle East Journal. Vol.42, no.3, 1988.**
- Muhammad, Taha. The Egyptian Women (in Arabic) Cairo: Dar al TA'  
if Publishers, 1979.**
- Oweis, Sayed. "Problems of Equality between Man and Woman in  
Egypt". (in Arabic). Cairo: The National Centre for Social and  
Criminological Research, 1977.**
- The General Concept of Contemporary Egyptian Women" (in Arabic).  
The National Centre for Social and Criminological Research 1977.**
- Radwan, Zeinab. "A Study of the Phenomenon of the Veil Among  
College Women" (in Arabic; publisher same as above).**
- Shahin, Zeinab. "Conformists, Manipulators and Rebels: Problems of Self-  
Perception Among Women in a Changing Culture" (publisher same  
as above).**
- Soueif, M. "The Changing Role of Women in Contemporary Egypt" (pub.  
same as above.)**
- Toubia, Nahid (ed.). Women of the Arab World: The Coming Challenge.**  
London: Zed Books Ltd., 1989.



---

## الحقوق السياسية للمرأة المصرية بين دستورى ١٩٢٣ و ١٩٥٦

سعيدة محمد حسنى

---

### مقدمة

من الثابت تاريخيا أن مصر كان لها السبق فى منح المرأة العديد من الحقوق سواء السياسية منها أو الأدبية أو الاجتماعية، منذ مجيء الحملة الفرنسية، متمثلة فى فتح مدارس لتعليم الفتيات، هذا بالإضافة إلى آراء رفاعة الطهطاوى التى كان لها صدى عظيم بين طبقات المجتمع المختلفة، حيث كان دائما يلفت النظر إلى أن عفة المرأة مرتبطة بتربيتها فى المنزل، بينما خروجها من بيتها للتعليم حتى ولو كانت سافرة الوجه مرتبط بمساهمتها فى الحياة الاجتماعية والتعليم وهذا فى حقيقة الأمر ليس عيباً<sup>(١)</sup>.

والواقع أن المرأة المصرية منذ فجر التاريخ وهى تقوم بدور قيادى فى المجتمع المصرى ولم تسلب أى شئ من حقوقها وإنما ما توهمته المرأة المصرية من سلب لحقوقها راجع إلى نسبة الجهل المرتفعة فى المجتمع المصرى وبالتالي إلى العادات والتقاليد التى لم تكن تمت بصلة إلى الأديان السماوية ولا إلى القوانين الوضعية.

وكان قاسم أمين أبعد من ذلك نظرا حيث ربط بين تخلف المرأة وعبوديتها وبين استبداد النظام نفسه، فقد ذكر فى كتابه<sup>(٢)</sup> ما معناه أن الرجل ظالم فى بيته مظلوم إذا خرج منه، أى أن تحرر المرأة يبدأ بتحرير الرجل. ويستطرد قاسم أمين مطالبا بضرورة تعليم المرأة وخروجها من البيت متحديا جميع العادات والتقاليد التى درج عليها المجتمع المصرى فترة طويلة مشيرا إلى حقيقة هامة وهى أن الجاهل عدو لنفسه. وهنا تحضرنى مقولة أسجلها لإيمانى الشديد بها وهى:

أنه إذا علمت رجلا فإنك تكون قد علمت فردا واحدا  
وإذا علمت امرأة فإنك تكون قد علمت مجتمعا كاملا.

ومن ثم شهد العقد الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن



العشرين صيحات متعددة تطالب بإعطاء المرأة حقوقها المسلوبة سواء في التعليم أو المساهمة في الحياة الاجتماعية والسياسية والأدبية، إلى أن اندلعت ثورة ١٩١٩، تلك الثورة التي كانت تعد الوقود الأول الذي استخدمته المرأة لإشعال نيران المطالبة بالمساواة مع الرجل في كافة الحقوق، وشجعها على ذلك مزاملتها للرجل أثناء الثورة، وقد قامت بدور لا يمكن إغفاله على كافة المستويات، فجميعنا يعلم ما قامت به المرأة يوم ١٦ مارس ١٩١٩، ذلك اليوم الذي خرجت فيه المرأة مظاهرة لوجهها متحدية للعادات والتقاليد البالية، وقد وصف شاعر النيل حافظ إبراهيم ذلك المشهد في قصيدة تحت عنوان (مظاهرات السيدات المصريات)<sup>(٣)</sup> نظمها في مظاهرة قامت بها السيدات في أثناء الثورة الوطنية ١٩١٩ ونشرت آنذاك في منشورات وطنية، وقد تأخر نشرها في الصحف حتى ١٢ مارس ١٩٢٩ وقد تخيرت منها بعض الأبيات التي تظهر المشهد واضحا جليا:

خرج الفوانى يحتجن	ورحت أرقب جمعهنه
فإذا بهن تخذن من	سود الثياب شعار هنه
فطلعن مثل الكواكب	يسطعن فى وسط الدجنة
وأخذن يجتزن الطريق	ودار (سعد) قضا دهنه
يمشين فى كنف الوقار	وقد أبى شعورهنه
وإذا بجيش مقبل	والخيل مطلقه الأعنة
وإذا الجنود سيوفها	قد صوبت لنحورهنه
وإذا المدافع والبنادق	والصووام والأسنة
والخيل والفرسان قد	ضربت نطاقا حولهنه

أما عن المظاهرة الثانية التي قامت بها السيدات في ثورة ١٩١٩ فكانت يوم الخميس الموافق ٢٠ مارس من نفس العام حيث توجهن إلى بيت سعد زغلول (بيت الأمة) إلا أن الجنود الإنجليز قاموا بمنعهن من الدخول وقاموا بحصارهن ولم ينقذ سيدات مصر من ذلك الحصار إلا قناصل الدول الأجنبية<sup>(٤)</sup>.

واستمرت المرأة في نضالها الوطنى حتى كان يوم ١٢ ديسمبر سنة ١٩١٩ والذي

تجلى فيه نشاطها فى أعظم صورة وقد اتضح ذلك فى الاجتماع الذى عقدته السيدات فى الكنيسة المرقسية بزعامة (هدى شعراوى) وكان هذا الاجتماع لسببين:  
الأول:- إقامة الدليل القوى أمام الإنجليز على الوحدة الوطنية لعنصرى الأمة، وذلك عن طريق اختيار الكنيسة كمكان للاجتماع.

الثانى:- وهو خاص بالهدف من الاجتماع حيث إنه كان يهدف إلى الاحتجاج على وزارة يوسف وهبة - وقد كان قبطيا - حيث إن مصلحة الوطن قد تعارضت مع شخصية من يتولى الوزارة حتى ولو كان قبطيا، هذا بالإضافة إلى مقاطعة لجنة ملنر، ولعل ذلك يدحض أكاذيب الإنجليز من إساءة المصريين إلى أقباط مصر.

ومن الجدير بالذكر أنه قد وجد بين هؤلاء المجتمعات زوجات العديد من الزعماء والوزراء وبالتالى فقد تمثلت كل طبقات المجتمع فى نضال المرأة المصرية بانضمام زوجات الزعماء والوزراء إلى سيدات المجتمع البسيط وريفيات جميع أقاليم مصر والتي ظهرت دوما فى هذه الصورة خلال المظاهرات المتكررة طوال فترة النضال الوطنى فى هذه الحقبة.

وبعد ذلك تشكلت لجنة الوفد المركزية للسيدات يوم ٨ يناير سنة ١٩٢٥ فى اجتماع آخر بالكنيسة المرقسية بالقاهرة لتكون لسان المرأة المصرية فى نضالها الوطنى واختيرت (هدى شعراوى) رئيسة هذه اللجنة و (صفية زغلول) رئيسة شرفية، وتقرر فى هذا الاجتماع أن ينتهى عمل اللجنة المركزية للسيدات بانتهاء حزب الوفد.

وبعد ذلك توالى إنشاء اللجان النسائية وإصدار العديد من المجلات التى حملت أسماء متعددة ومعانى تنم عن مدى ثقافة المرأة فى ذلك الوقت. وعندما تشكلت لجنة الثلاثين أو كما أطلق عليها سعد زغلول "لجنة الأشقياء" لوضع الأسس العامة لدستور ١٩٢٣، ثم تلاها لجنة الـ ١٨، والتي كان اختصاصها مناقشة الموضوعات المتفرعة عن المبادئ الأساسية للدستور، أثيرت مشكلة على جانب كبير من الأهمية وهى قضية المرأة (وفى هذه المرة لم تكن المشكلة خاصة بالتعليم) و تعدد الزوجات والطلاق وخروج المرأة، بل تعدت كل ذلك وكانت القضية هى مطالبة المرأة بحقوقها فى المشاركة فى الحياة السياسية بالانتخاب وحقوق التصويت فى الانتخابات والبرلمان، وبذلك تفجرت قضية التمثيل البرلماني للمرأة.

وأخذت المجلات فى ذلك الوقت تنشر صوراً متعددة كاريكاتيرية لحسين رشدى وهو يضع الدستور أمامه، وكانت هذه سخرية من فكرة دخول المرأة للبرلمان فقد رسموا الدستور أمام حسين رشدى معلقين بقولهم: "الدستور فى حاجة إلى بروفة أخرى" أو "الدستور فى حاجة إلى ترزى آخر يكون لديه فكرة عن ضبط ملابس السيدات" إلى آخر هذه التعليقات اللاذعة<sup>(٥)</sup>. وعلى أثر تشكيل لجنة الدستور التى أسند إليها وضع المبادئ العامة للدستور فى ٣ إبريل سنة ١٩٢٢ - كما سبق الإشارة - تبارت الجرائد والمجلات النسائية وغيرها ما بين مؤيد ومعارض لهذه الحقوق، فبعضها ذكر أن حق الانتخاب ليس له علاقة بالأهلية، كما أثير وقتذاك لأن التمثيل البرلماني ليس وظيفة وإنما هو حق يجب أن يتمتع به كل فرد فى المجتمع، واستطرد أصحاب ذلك الرأي مرددين أنه من أضحك الزمن أن الحوزى الذى يملك مركبة وحصانين يحق له سن القوانين لفاطرة مدرسة البنات ومعلماتها، والجزار يسن القوانين للطبيبة والقابلة والمرضة وصاحب حانة الخمرور يسن القوانين للآداب العمومية وصاحب محل القمار يسن قوانين حقوق الزوجات المدنية والفلاح ذو الخمسة أفدنة الذى لا يعرف سوى أن يوقع باسمه يكون أحق بالانتخاب من السيدات المتعلمات واللاتى يطالعن الجرائد المصرية والأجنبية ويفهمن السياسة!<sup>(٦)</sup>.

إنّ فإن القضية هى قضية حقوق بالدرجة الأولى، حقوق يجب أن يتمتع بها كل فرد فى هذا المجتمع لأن جميع أفراد سواسية أمام القضاء والتمثيل البرلماني شكل من أشكال القضاء وعلى ذلك فالمرأة المصرية بوعيا لقضيتها ودورها فى المجتمع لهى أحق بالتمتع بالحقوق البرلمانية التى يتمتع بها من هم أقل منها ثقافة ووعيا بخطورة الدور الذى يلعبه كل من يتمتع بالحقوق البرلمانية.

وفى اجتماع عقده بعض من السيدات والرجال فى أحد المنازل دارت مناقشة حول أهلية كل من الرجل والمرأة للتمتع بالحقوق البرلمانية، فقرر بعض الحاضرين إجراء تجربة تبدو للقارئ مضحكة وهى: أن الحاضرين جلسوا فى قوسين متقابلين قوس للسيدات وآخر للرجال وقام أحد الرجال فى طرف القوس بإفشاء سر للسيدة التى على يمينه وآخر للرجل الذى على يساره وبعد ذلك قام بتغيير مكانه حيث جلس فى



الطرف الآخر للقوسين فما كان إلا أن أخبره من على يمينه من السيدات بخبر ومن على اليسار من الرجال بخبر آخر والحقيقة أن الخبرين مختلفين تمام الاختلاف عما أخبرهم به فكانت النتيجة واحدة أن كل من الرجل والمرأة غير أهل ولا يستحقان بالتالي التمتع بالحقوق البرلمانية أو بمعنى أدق لم يكن معظم الفريقين قد استعد بعد الاستعداد الكافى لنيل هذه الحقوق البرلمانية<sup>(٧)</sup>.

وفريقا آخر من المجلات أكثر فى ترديد أن المرأة غير كفء وتبنت فكرة أن المرأة يجب أن تشغل بالها بالتدبير والاقتصاد المنزلى وتربية الأطفال بدلا من الاشتغال بالبرلمان<sup>(٨)</sup> وكان هذا المقال ردا على ما أثير من آراء على صفحات الجرائد. ومن العجب أن ترديد هذه العبارات من أن المرأة غير كفء للنهوض بالأعباء النيابية كان قريب الشبه بما رده الإنجليز فى وقت ما عن أن المصريين لم يصلوا بعد إلى مرحلة حكم أنفسهم بأنفسهم، وأن أمامهم العديد من السنين حتى يتمتعوا بذلك الحكم وإذا كانت هذه المقولة قد أملت لها القوة وروجتها السطوة فكان أخرى بالمصريين من الرجال ألا يرددوا ذلك فى حق المرأة لأنهم يعلمون جيدا مدى سوء وقعها فى نفوس الأمة المصرية كاملة.

ونحن نعلم جيدا أيضا أن المرأة المصرية تستطيع القيام بما يسند إليها من أعمال، وأعمال البرلمان أقل فى أعبائها من أعمال أخرى مسندة بالفعل للمرأة، فالمرأة فى البرلمان يطلب منها فقط الإدلاء برأيها أو إلقاء خطبة تحت بها الحضور على قيمة المطالب التى تطالب بها أو تبدى رأيا فى قضية ما<sup>(٩)</sup>.

أما على الجانب الآخر فقد أخذت بعض الجرائد فى نشر العديد من الأزجال التى تنقسم بروح السخرية من فكرة اشتراك المرأة فى النظام السياسى بشقيه سواء التصويت أو القرشيع، وعلى سبيل المثال نشرت إحدى المجلات جلسة وهمية سوف نعرض لبعض ما ورد فيها للتدليل على ذلك القول: (تذكر المجلة أنه عند عقد المجلس لأول جلسة له تحضرها النساء أخذ الرجال يرددون الهتافات وعندئذ ردت عليهم السيدات بالزغاريد، وعلى الفور رد الرئيس بدق الجرس قائلا السكون، السكون أنتم فى البرلمان ولستم فى أوكازيون..) إلى غير ذلك من الألفاظ والمواقف التى

حدثت حتى نهاية هذه الجلسة الوهمية، لذا فقد رأيت إلحاقها بهذا البحث حتى يطلع عليه القارئ كاملة ويقف على ما كان ينشر على بعض صفحات الجرائد والمجلات خلال تلك الفترة<sup>(١٠)</sup>.

و فى نفس العدد من نفس المجلة نشر شعر على لسان أحد قرائها من الإسكندرية تحت عنوان (أحرس يا حارس) يتهم فيه القارئ على اشتغال المرأة بالنشاط البرلماني، ويتساءل إذا اشتغلت المرأة بالسياسة فإن الرجل سوف يكون أسيراً لها، فيقول: "الست هانم من كفر غانم ناوية تعمل سياسية البيه بتاعها أسير دلها ملوش على توتو أسية...."<sup>(١١)</sup>.

و هكذا كانت هذه رؤية المجلات المصرية لمطالبة المرأة بحقوقها البرلمانية. ولأهمية موضوع الحقوق البرلمانية للمرأة اتجه التفكير إلى إعداد ذلك الكتاب المتضمن المطالبة بالحقوق السياسية للمرأة المصرية من ١٩٢٣، أى منذ إصدار دستور ١١٢٣ وحتى ١٩٥٦، أى حتى إصدار الدستور المصرى المؤقت والذي ضم ضمن مواده مادة تشير إلى المساواة فى منح الحقوق السياسية لكل من الرجال والسيدات. ومن خلال الصفحات التالية سأحاول بقدر ما أتيح من مادة علمية استقيتها من دوريات فترة البحث هذه بالدرجة الأولى إلقاء الضوء على ذلك الموضوع عله يشكل لبنة فى تاريخ المطالبة بالحقوق السياسية للمرأة وكفاحها. وعلى الله قصد السبيل.

## الفصل الأول

### المطالبة بالحقوق السياسية للمرأة من ١٩٢٣ - ١٩٥٢

يتناول هذا الفصل عدة قضايا من خلالها يمكن رصد محاولات المطالبة بمنح المرأة المصرية حقوقها البرلمانية خاصة بعد أن صدر دستور ١٩٢٣ دون أن يتضمن أى إشارة إلى المرأة لا من قريب ولا من بعيد، بالإضافة إلى ذلك يتناول هذا الفصل ردود فعل هذه المحاولات من جانب المرأة، أو بمعنى أدق استنكار المرأة دستور ١٩٢٣ وقانون الانتخاب، ويبدأ ذلك منذ افتتاح أول برلمان مصرى فى مارس ١٩٢٤، عندما علمت السيدات المصريات بدعوة السيدات زوجات السفراء والقناصل الأجانب فى مصر

لحفل الافتتاح قدم من طلبا لحضور هذا الحفل إلا أنه رُفض، وعند ذلك أخذت جريدة السياسة تنشر برقيات احتجاج من السيدات واستنكار من بعض الرجال لهذا الرفض وكيف أنه لا توجد مساواة بين السيدات المصريات وسيدات قناصل الدول الأجنبية.

ومن هذه البرقيات برقية من لجنة الوفد المركزية للسيدات ذكرت فيها:

"إنها تحتج بشدة بصفقتها هيئة تمثل نصف الأمة وبصفقتها قد سبق أن شاركت في الجهاد والتضحية حتى كان ذلك الاستقلال، فكيف يرفض طلبها لحضور حفل افتتاح البرلمان المصري واللجنة ترى في ذلك إغفالا لدورها في وقت دعيت فيه السيدات الأجانب وترى ذلك عملا لا يليق بكرامة المصريات".

برقية احتجاج أخرى على لسان رئيسة جمعية العقاف المصرية السيدة جميلة صبرى أيدت فيها ما قامت به لجنة الوفد المركزية من احتجاج.

أما (هدى شعراوي) والتي كانت قد استقلت بمجموعة من السيدات المصريات وكونت الاتحاد النسائي المصري سنة ١٩٢٣ فقد استنكرت هضم قانون الانتخاب لحق المرأة المصرية سواء في التصويت أو في الترشيح، وأيضا احتجت على عدم دعوتهن لحضور حفل الافتتاح، فخرجت في مظاهرة نسائية في اليوم الأول لافتتاح البرلمان وأيدهن في تلك المظاهرة (مجد الدين حفنى ناصف) حيث قاد مظاهرة أخرى ومعه عشرات من فتيات مشغل المرأة الجديدة مرتديات إيزارا أبيض حاملات لوحات سوداء كتب عليها بالعربية والفرنسية خلاصة مطالب السيدات المصريات من البرلمان في يوم افتتاحه الأول، ووقفت هؤلاء الفتيات على مقربة من الباب الكبير وهذه هي المطالب:

١- نطلب جلاء الجيش البريطاني.

٢- نرفض تحفظات ٢٨ فبراير.

٣- نرفض أى اتفاق يفصل السودان عن مصر.

٤- نحتم حياد قناة السويس.

٥- نطلب إلغاء القوانين التي تمس حرية الأفراد والجماعات.

٦- نطلب منح النساء حق الانتخاب.

٧- علموا بناتكم واحترموا حقوق نسائكم.



٨- نطلب مساواة الجنسين فى التعليم.

٩- نطلب منع الإفراط فى الطلاق.

١٠- نطلب وضع حد لتعدد الزوجات<sup>(١٢)</sup>.

ومن خلال قراءة تلك المطالب التى كتبت على اللافتات يمكننا معرفة الدرجة العلمية والثقافية التى وصلت إليها المرأة المصرية خلال هذه الآونة حيث تضمنت مطالبها مختلف القضايا التى كانت تشغل بال معظم المصريين فى ذلك الوقت والتى يمكن أن تشير إلى أن هذه القضايا قد تغيب عن ذهن بعض الرجال حيث إنها ضمت قضايا غطت النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

حقيقة أنه على الرغم من حرمان المرأة المصرية من حقوقها البرلمانية إلا أنها لم تحرم من متابعة الممارسة البرلمانية وإن كانت تلك المتابعة من خارج البرلمان وأحياناً من داخله كزائفة لهذا المبنى الذى كافحت طويلاً حتى حظيت بدخوله كنائبة فيما بعد، فتزداد الكثيرات من السيدات من زعيمات الحركة النسائية فى مصر على البرلمان وتابعن جلساته من المقصورات التى أعدت للسيدات.

واستمرت محاولات المطالبة بضرورة منح المرأة المصرية حقوقها السياسية كلما أثيرت قضية الانتخابات وفى كل مرة كان مصير هذه المحاولات الفشل الذريع، ومن هذه المحاولات على سبيل المثال تلك التى قام بها على ماهر سنة ١٩٣٨، حينما اقترح قبول المرأة كعضو فى مجلس الشيوخ إلا أن هذا الاقتراح قوبل بالرفض<sup>(١٣)</sup>.

وأيد على ماهر فى هذه المحاولة محمد حسن العشماوى باشا نائب رابطة الإصلاح الاجتماعى أثناء مقابلة أجرتها معه إحدى الصحفيات، حيث استطرد فى حديثه معها قائلاً :

”إنه لا بأس من تجربة بدائية وهى إدخال عدد قليل من السيدات المتعلقات والمساهمات فى النشاط الوطنى والاجتماعى فى عضوية مجلس الشيوخ“ معلقاً على ذلك ”ولو أن هذه التجربة ستعرضها عقبة كبرى وهى أننا قد لا نجد السيدة التى تعترف بأنها قد بلغت الأربعين“<sup>(١٤)</sup>.

وتلا محاولة على ماهر محاولة أخرى قام بها كل من (على علوبة - زكى العربى - أحمد رمزى) حيث قدموا مشروعاً بقانون يمنح المرأة حق الانتخاب،

واستند زكي العرابي في مشروعه هذا إلى أن القصور ليس في الدستور ولكنه في قانون الانتخاب نفسه ويكفي فقط تعديل قانون الانتخاب بحيث يكفل للمرأة الحقوق البرلمانية مثلها مثل الرجل، ورفض هذا المشروع أيضا إلا أن الرفض في هذه المرة كان من جانب اللجنة الدستورية بالبرلمان<sup>(١٥)</sup>.

أما المحاولة الثالثة فقد تمثلت في ما قدمه عضو مجلس النواب عن دائرة الدرب الأحمر (زهير صبرى) حيث اقترح مشروع قانون يعدل الأحكام العامة لقانون الانتخاب الصادر سنة ١٩٣٥ بما يجعل للمرأة حق المساواة في الحقوق السياسية مع الرجل بما فيها حقى التصويت والترشيح في يناير سنة ١٩٤٤، وأحيل ذلك المشروع إلى لجنة المقترحات بالمجلس في مارس من نفس العام ونوقش به في الجلسة المنعقدة في ١٦ مايو سنة ١٩٤٤، وكانت نتيجة هذه المناقشة الرفض شبه التام لهذا الاقتراح.

واستند الأعضاء في رفضهم لهذا المشروع إلى :

أولا - أن الوقت غير مناسب لإعطاء المرأة مثل ذلك الحق. وذكر عضو المجلس السيد عمر أن الظروف الحالية لا يناسب أن يعطى للمرأة ذات الحقوق السياسية المعطاة للرجال<sup>(١٦)</sup>.

وذلك الحديث يثير تساؤلاً وهو ما هي هذه الظروف التي يراها النائب ليست مناسبة؟

يرد على هذا التساؤل من خلال ما أشار إليه النائب فكرى أباطة<sup>(١٧)</sup> في مقابلة صحفية عن مدى أحقية المرأة في منحها الحقوق البرلمانية، ذكر أنه يرى أن الوقت غير مناسب لإدخال المرأة البرلمان وذلك لسببين:

الأول - أن النظام البرلماني مع وجود الاحتلال فاشل، وأنه - أى فكرى أباطة - له اعتراضات على ما في قانون الانتخاب، والنظام البرلماني - من وجهة نظره - في احتياج لقرميم، وطالما الأمر كذلك فإنه ليس من الحكمة توريث المرأة في ذلك النظام، مستطرداً أنه مؤيد لفكرة اشتراكها في الانتخابات البرلمانية في مصر ولكن ليس الآن، حيث إن الخطأ في قوانين الانتخابات، إنه قد تم نقلها من بلاد برلمانية لم ينجح فيها

البرلمان إلا بعد مضي وقت من الزمن. وفي تصور فكرى أباطة كما ورد على لسانه في هذه المقابلة أن قانون الانتخاب النموذجي يجب أن:

- ١- يكفل تمثيل النقابات المعترف بها قانونا.
- ٢- يكفل للأحزاب السياسية نسبة معينة بحسب عدد مؤيديها وذلك بتنفيذ فكرة الانتخاب النسبي.
- ٣- أما الانتخاب المحلي في الأقاليم فإنه يرى ألا يرشح إلا الذى خدم إقليمه في هيئات مختلفة مدة معينة.

٤- قصر حق الانتخاب على الذين يعرفون القراءة والكتابة فقط.

وعلى هذا فإن الوقت لم يحن بعد لدخول المرأة معترك الحياة البرلمانية لا بصفة عملية ولا بصفة دستورية<sup>(١٨)</sup>.

أما السبب الثانى الذى استند إليه فكرى أباطة وهو فى تقديرى الرد على ما طرح من قبل من تساؤل فقد تمثل فى أن مصر كانت فى ذلك الوقت تتزعم فكرة إنشاء الجامعة العربية وهذه الجامعة كانت تضم بلادا عربية ذات نعرات تقليدية متطرفة، إذن فإن الخير كل الخير القريث فى منح المرأة نفس الحقوق السياسية المعطاة للرجل<sup>(١٩)</sup>.

أما العامل الثانى - الذى استند إليه أعضاء مجلس النواب فى رفضهم اقتراح العضو (زهير صبرى) فقد ارتكز على أن هذا الاقتراح ليس مقبولا من الناحية الدستورية، وأكد مخالفته للوجهة الدستورية أحد أعضاء المجلس مدلا على ذلك بقوله أن المادة ٨٢ من دستور سنة ١٩٢٣ تقول "يؤلف مجلس النواب من أعضاء منتخبين... والمادة ٨٣ تذكر "أن كل مديرية أو محافظة يبلغ عدد أهلها ستون ألفا فأكثر تنتخب نائبا واحدا" واستطرد ذلك العضو قائلا أن الدستور صريح فى قصر الحقوق السياسية على الرجال دون النساء وطالب بضرورة رفض هذا الاقتراح.

وعضد ذلك العضو موقف رئيس مجلس النواب حيث قال إن قانون الانتخاب يذكر فى مادته الأولى: "لكل مصرى من الذكور حق انتخاب أعضاء مجلس النواب....."<sup>(٢٠)</sup>.

ومن ثم يتضح أن حق الانتخاب قاصر على الذكور دون الإناث.

وبما أن اقتراح العضو (زهير صبرى) مقدم فى شكل قانون عادى، والدستور يتم



تغييره بطريقة خاصة تخالف الطرق التى يتم تغيير القوانين بها، هذا الاقتراح يؤدى إلى تغيير بعض أحكام الدستور؛ لذا فإنه يجب إحالته على لجنة الشئون الدستورية على الرغم من أن مقدمه (زهير صبرى) قد رفض ذلك بشدة؛ لذا فإن الموافقة على رفضه كانت شبه إجماعية وذلك للأسباب التى أشير إليها من قبل<sup>(٢١)</sup>.

واستمرت محاولات المطالبة بمنح المرأة المصرية الحقوق البرلمانية المعطاة للرجل والخاصة بحقوقها فى الانتخاب والتصويت من خلال أعضاء البرلمان ومن خلال ما ورد على صفحات مجلات وجرائد فترة الدراسة، وكذلك ما كان يعرض فى بعض المؤتمرات النسائية التى كثيرا ما كانت تتضمن مطلب مساواة المرأة مع الرجل فى الحقوق السياسية وخاصة الحقوق البرلمانية<sup>(٢٢)</sup> تلك المحاولات التى كانت فى الغالب تبوء بالفشل، حتى كانت الخطوة الجريئة والتى تمثلت فيما قامت به المرأة فى فبراير ١٩٥١ حيث اقتحمت البرلمان.

وقصة الاقتحام هذه هى أن درية شفيق عند اجتماعها بمجلس إدارة جمعية اتحاد بنت النيل كشفت لهن عن فكرة فحواها اقتحام المرأة لمبنى البرلمان المصرى وطلبت أن تقسم الحاضرات على كتاب الله على ألا تبوح إحداهن بهذا السر لأحد مهما كانت درجة قرابته منها، وبالفعل بدأت الترتيب لتنفيذ هذا وذلك بالدعوة لاجتماع الهيئات النسائية المصرية بقاعة إيوارت بالجامعة الأمريكية مساء يوم الاثنين ١٩ فبراير ١٩٥١ وكانت الدعوة قائمة لعقد مثل ذلك المؤتمر من قبل لمناقشة مطالب المرأة المصرية، أما عن ترتيب درية شفيق فى هذا المؤتمر هو أن يتحول من بحث هذه المطالب إلى نقطة تجمع الهدف منه كما ورد على لسان درية شفيق نفسها "الزحف النسائى لاستخلاص مطالب المرأة"<sup>(٢٣)</sup>.

وبالفعل اجتمعت السيدات الممثلات لمختلف الهيئات النسائية فى مصر بالإضافة إلى بعض الرجال المؤيدين للحركة النسائية فى ذلك الوقت وبعد أن أُلقت كل من سيزا نبراوى وزينب لبيب وغيرهما من السيدات كلمات مفعمة بالحماس وملهبة لمشاعر الحضور تجاه قضية المرأة وحقوقها السياسية، وارتقت درية شفيق المنصة لتلقى كلمتها الختامية تلك الكلمة التى أنهتها بعبارة (سيداتى أنساتى..... إن هذا المؤتمر

هو برلماننا الأول، برلمان نصف الأمة ومن حسن الحظ أن ينعقد فى نفس الوقت والجهة التى ينعقد فيها برلمان النصف الآخر<sup>(٢٤)</sup>.

واستطردت قائلة: "فهيا نذهب بجموعنا الفتية لنعلن إليهم فى عزم وقوة وتصميم أن تمثيلهم للشعب تمثيل ناقص مبتور... فألى هناك.. فألى الإمام"<sup>(٢٥)</sup>. واستجابت الحاضرات لدعوتها فاندفعن على أثرها إلى مبنى البرلمان حاملات لافتات كتب عليها مطالب المرأة وخاصة المطالب البرلمانية هاتفات: أكملوا تمثيل البرلمان للأمة، المرأة نصف الأمة<sup>(٢٦)</sup>.

وفى مقابلة أجرتها مجلة آخر ساعة مع أحد نواب البرلمان والحاضرين لجلسته فى ذلك الوقت ذكر العضو أنه سمع هتافا روعه "البرلمان لا يمثل الأمة" وتعجب الأعضاء كيف يتجرأ أحد على دخول فناء البرلمان ويهتف بمثل هذه الهتافات ونظروا على الفور من النافذة فوجدوا بعض السيدات داخل فناء البرلمان واستطرد قائلاً: "إن مثل هذه المظاهرة كانت خطوة جريئة ومنظرا رائعا لم ير مثله منذ سنة ١٩١٩<sup>(٢٧)</sup>.

وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال وهو كيف دخلت المرأة مبنى البرلمان؟ والرد على ذلك يتلخص فى أن السيدات اللاتى ذهبن من قاعة إيوارت والمجتمعات كما ذكر آنفا قد انتهزن فرصة اقتراب سيارة أحد أعضاء البرلمان وهو فريد زعلوك من المبنى وعند فتح الباب لدخول سيارة النائب اقتحمت السيدات البرلمان فارتبك الحراس واختل الأمن فى هذه اللحظة واستطاعت ثلاث سيدات فقط وهن سيزا نبراوى وزينب لبيب ودريه شفيق مقابلة وكيل مجلس النواب ومدير مجلس الشيوخ وقمن بتسليم مذكرة متضمنة مطالب المرأة<sup>(٢٨)</sup>.

واتصل كل من وكيل مجلس النواب ومدير مجلس الشيوخ تليفونيا برئيس البرلمان السيد/ على زكى العرابى والذى طلب من درية شفيق إقناع السيدات المعتصمات فى الفناء وخارج المبنى بالانصراف، وأنه سيبذل أقصى ما فى وسعه لمساعدتهن فى تحقيق مطالبهن. فما كان من درية شفيق إلا الموافقة على ذلك معلقة بهذه العبارة التى تحمل فى ثناياها المزيد من الإصرار على الكفاح حتى الوصول إلى ما تصبو إليه المرأة المصرية.

أما عن هذه العبارة فهي "إن فلتكن حركة اليوم إنذارا فإذا لم تحققوا وعودكم فإن لنا عودة إلى العمل الإيجابي وبأسلوب قد يكون أكثر قوة من هذا الأسلوب"<sup>(٢٩)</sup>. وكانت المذكرة التي قمن بتسليمها تتضمن القرارات التي اتخذت في مؤتمر إيوارت المشار إليه من قبل وهي:

١ - تعديل المادة الأولى من قانون الانتخاب بشكل يحقق للمرأة مطالبها السياسية (البرلمانية) والتي كفلها الدستور للرجل.

٢ - تشريع القوانين الكفيلة بتحقيق حماية الأسرة وخاصة المتعلقة بتعدد الزوجات والطلاق.

٣ - تقرير الحرية والمساواة بين الجنسين فيما يتصل بفرص العمل والأجور<sup>(٣٠)</sup>. وبالفعل هدأت درية شفيق من روع هؤلاء السيدات وغادرن مبنى البرلمان ولكن على وعد بقاء آخر.

وبعد ذلك بما يقرب من ثلاثة أسابيع تكررت نفس المحاولة مع الفارق بعض الشيء وهو أنه بعد احتفال الاتحاد النسائي المصري بعيد الدستور في نقابة الصحفيين ذهبت هؤلاء السيدات الحاضرات لهذا الاحتفال إلى قصر عابدين وقمن بتسليم مذكرة مكتوبة بالدم إلى إكرام سيف النصر بك لرفعها إلى الملك فاروق.

وهذه المذكرة بالطبع كانت متضمنة مطالب المرأة: السياسية منها أو الاجتماعية، وبعد ذلك توجهت تلك المظاهرة النسائية إلى منزل مصطفى النحاس باشا رئيس الوزراء وقتذاك واقتحمت المظاهرة الباب الخارجي لمنزله ووصلت لبابه الداخلي وهن يهتفن: "نريد النحاس أين أنت يا نحاس"<sup>(٣١)</sup> وقد حاولت السكرتارية مع الحراس منعهن من الاندفاع داخل المنزل حتى استطاع النحاس باشا الخروج من باب جانبي وأثناء ركوبه سيارته جرت السيدة فاطمة نعمت راشد نحوها في نفس لحظة تحركها أمام الباب فصدم رفرقها السيدة ولكنها لم تصب بأذى. واستمرت المرأة في مطالبها في كل مكان وزمان ومع كل من يعن لها أنه بإمكانه مساعدتها، ومن ذلك على سبيل المثال ما حدث في السفارة التركية في مارس من نفس السنة حينما أراد دكتور حامد زكي وزير الدولة وقتذاك تقديم سيزا نبراوى لمصطفى النحاس أثناء حفل بدار



السفارة فما كان من الأخير إلا أن صرخ فى وجهه مذعورا "لا يا سيدى.. لا يا سيدى أنا طلقت السيدات أنا غير موافق أبعدهم عنى"<sup>(٣٢)</sup>.

وإن دل ذلك على شئ فإنما مدلوله يكمن فى:

أولا : أن السيدات كن مصرات إصرارا غير عادى على الحصول على مطالبهن بكل الوسائل.

ثانيا : أن موقف ساسة مصر فى ذلك الوقت لا يختلف كثيرا عما كان من قبل.

وظل ذلك الإصرار مستمرا حتى اقتراب إجراء الانتخابات البرلمانية فى مصر فى النصف الأول من ١٩٥٢ عندئذ قررت المرأة ترشيح نفسها لقرى ماذا يحدث أو ما هو رد فعل الحكومة لإثارة مثل هذه القضية الدستورية. وأتى الرفض فى هذه المرة للمرشحات على أنهن غير مقيدات بجداول الانتخابات، وإذا قبل الترشيح فإن ذلك غير دستورى أما الرد على درية شفيق فأتى إليها بعد انتهاء موعد الترشيح بثلاثة أيام وكانت المفاجأة التى جعلتها تستبشر خيرا رغم هذا الرفض هو أن الانتخابات قد أجلت جميعها بهدف تغيير قانون الانتخاب، إلا أن النتيجة لم تكن فى صالح السيدات؛ لأن قانون الانتخاب لم يتغير كما أشيع هذا بالإضافة إلى الصيحات التى أخذت تندد بفكرة اشتراك المرأة فى الانتخابات من خلال العديد من المقالات التى نشرت على صفحات الجرائد، بل أكثر من ذلك أصدر الشيخ حسنين مخلوف مفتى الديار المصرية فى ذلك الوقت فتوى تفيد بعدم شرعية اشتراك المرأة فى تلك المعركة الانتخابية وانتهت هذه الفترة بقيام ثورة ١٩٥٢ لتبدأ المرأة مرحلة أخرى من كفاحها المستميت والذى سنعرض له فيما بعد.

## الفصل الثانى

### الحقوق السياسية للمرأة من ثورة ١٩٥٢ وحتى دستور ١٩٥٦

لم يتوقف جهاد المرأة المصرية للحصول على حقوقها البرلمانية بقيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، بل استمر وبصورة قد تختلف عن ذى قبل إلى حد ما، ووضح هذا عندما صدر مرسوم جمهورى ليعلن تشكيل لجنة مؤلفة من ٥٠ عضوا يمثلون الاتجاهات والأحزاب المصرية المختلفة وقتذاك، وكان من بين أعضاء هذه اللجنة ثلاثة من الذين

شاركوا فى إعداد دستور ١٩٢٣ وهم: على ماهر، على علوبة، على المنزلاوى. واختارت لجنة الخمسين هذه لجنة فرعية من بين أعضائها مكونة من ١٥ عضوا برئاسة على ماهر لوضع المبادئ العامة والرئيسية لمشروع الدستور الجديد.

وبعد عدة شهور توصلت هذه اللجنة الفرعية لوضع المبادئ العامة للدستور فعلا، وتقرر عرضها على جمعية تأسيسية منتخبة. وعندئذ ثارت ثائرة السيدات المصريات اللواتى كن يتزعمن المطالبة بحقوق المرأة البرلمانية بسبب عدم الإشارة إلى تمثيل المرأة فى الجمعية التأسيسية للمشاركة فى مناقشة المبادئ العامة للدستور المصرى الجديد على الرغم من أن على ماهر رئيس لجنة وضع الدستور قد ضمن مشروعه هذا منح الحقوق السياسية للمرأة المصرية. وعبرت هؤلاء السيدات عن ثورتهن هذه باعتصامهن فى نقابة الصحفيين، وتلا ذلك الإضراب عن الطعام فى كل من القاهرة والإسكندرية بنقابة الصحفيين.

وكانت البداية فى القاهرة بعد ظهر يوم ١٢ مارس ١٩٥٤ حيث اعتصمت الدكتورة درية شفيق رئيسة اتحاد بنت النيل بدار نقابة الصحفيين، وانضمت إليها بعد ذلك بعدة ساعات كل من بهيجة البكرى (جمعية تحرير المرأة) راجية حمزة (اتحاد بنت النيل) منيرة ثابت (صاحبة مجلة الأمل)، سعاد فهمى (مجلة التحرير)، أمانى فريد (صحفية)، منيرة حسن (اتحاد نساء الدولة)، فتحية الفلكى (صحفية) وهيام عبد العزيز (فنانة)<sup>(٣٣)</sup>. وأرسلت هؤلاء المضربات عن الطعام برقية إلى كل من رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس قيادة الثورة، والدكتور على ماهر رئيس لجنة الدستور، والدكتور عبد الرزاق السنهورى رئيس مجلس الدولة، وشيخ الجامع الأزهر فى ذلك الوقت وحملت هذه البرقية اسم "الإضراب حتى الموت" وفيما يلى نصها:

"قررنا نحن المضربات عن الطعام المعتصمات بدار نقابة الصحفيين الاستمرار فى موقفنا بعزم وتضامن حتى الموت إلى أن تجاب مطالبنا بتمثيل المرأة المصرية فى الجمعية التأسيسية وفى جميع الهيئات التشريعية"<sup>(٣٤)</sup>.

وتلا ذلك اعتصام لفيف من سيدات الإسكندرية بدار نقابة الصحفيين أيضا تضامنا منهن مع سيدات القاهرة<sup>(٣٥)</sup>.

وهنا يتبادر إلينا سؤال وهو لماذا الاعتصام بدار الصحفيين سواء فى القاهرة أو الإسكندرية؟

ويمكن الرد على ذلك بالأسباب الآتية:

أولا - أن معظم هؤلاء السيدات اللاتى اعتصمن كن يمثلن جمعيات نسائية، وهذه الجمعيات دائما ما تملك مجلات تنطق بلسانها، وبالتالى فإن هؤلاء السيدات كن يعملن بالصحافة، ومن ثم فهن عضوات فى نقابة الصحفيين.

ثانيا - الرغبة القوية لدى هؤلاء السيدات فى أن يكون اعتصامهن تحت رقابة الرأى العام متمثلا فى نقابة الصحفيين.

ثالثا - أن هؤلاء السيدات المعتصمات والمضربات عن الطعام حتى الموت كن يمثلن جمعيات نسائية مختلفة وذات أهداف متباينة، لذا رأين عدم انفراد أى جمعية من هذه الجمعيات بشرف اعتصامهن بها؛ ومن ثم وقع الاختيار على نقابة الصحفيين.

و أثناء مدة الاعتصام هذه التى استمرت ثمانية أيام تردد على نقابة الصحفيين سواء فى القاهرة أو الإسكندرية العديد من المسئولين لإثناء هؤلاء المضربات عن موقفهن، وتعددت اللقاءات على كافة المستويات الرسمية منها وغير الرسمية، وتبدلت البرقيات بين هؤلاء المضربات وبين المؤيد والمعارض والمستنكر لهذه الحركة، حيث إن الأغلبية استنكرت وسيلة الإضراب لتحقيق المطالب، إلا أن كل المحاولات التى بذلت من جانب المسئولين لم تثن السيدات عن ذلك الموقف رغم تصريحات الدكتور على ماهر رئيس لجنة الدستور والتى تمثلت فى البيان الذى نشر على صفحات الجرائد المصرية، وقد رأيت من الضرورى إيجاز ما ورد به فى عدة نقاط متضمنة بعض الملاحظات :

أولا - أن أحدا من المصريين لم ينكر الدور الذى قامت به المرأة المصرية أثناء ثورة ١٩١٩ وما بعدها.

ثانيا - أن المرأة فى مصر ظفرت بالكثير من الحقوق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وأنها تعمل إلى جانب الرجل فى بعض المهن وتشغل منصب الأستاذية فى بعض الجامعات الآن (مارس ١٩٥٤).



ثالثا - أن لجنة إعداد مشروع الدستور الجديد قد وافقت بما يقرب من الإجماع على ضرورة تمتع المرأة بالحقوق البرلمانية، إلا أنها اشترطت أن تتقدم المرأة التي ترغب في ممارسة الحقوق البرلمانية بطلب للقيام بتلك الممارسة أو التمتع بتلك الحقوق، أى أنه قد ترك لها الحرية فى قيد اسمها فى جدول الانتخابات، والسبب فى ذلك أن الأغلبية من السيدات المصريات لا تفضل اقتحام هذا المجال وهى لم تهيأ له بعد.

رابعا - أن ذلك البيان قد أشار إلى أن السيدات اللاتى طالبن بالحقوق السياسية للمرأة لا يمثلن غالبية سيدات مصر.

هذا بالإضافة إلى أن الغالبية العظمى من هؤلاء السيدات اللاتى حملن لواء المطالبة بتلك الحقوق كن ينتمين إلى الطبقات الأرستقراطية، أى أنهن يمثلن طبقة بعينها فقط.

خامسا- أن لجنة وضع الدستور هذه قد رأت فيما أعطته للمرأة من حقوق مكسبا عظيما، حيث إنها البداية وبإمكان المرأة الحصول على المزيد باستمرارها ودأبها على الكفاح.

وهذا ما حدث بالفعل، فأين هى المرأة الآن؟ فعلى الرغم من أن الحقوق البرلمانية قد كفلت لها المساواة مع الرجل إلا أنها لا تمارسها كما يجب، وعلى هذا فإن المرأة قد تسرعت فى اعتصامها وإضرابها لأن الإضراب ليس وسيلة للإقناع وإنما هو وسيلة للضغط.

ويبدى الدكتور محمد حسين هيكل دهشته من موقف هؤلاء السيدات وإضرابهن عن الطعام برغم ما صرح به على ماهر رئيس لجنة إعداد مشروع الدستور من خلال بيانه، فذكر كما سبق الإشارة أن آراء أغلبية اللجنة طالبت بالحقوق السياسية للمرأة، إلا أن هؤلاء السيدات أصررن على الاستمرار فى الإضراب حتى يمنحن حق الاشتراك فى الجمعية التأسيسية التى لا يملك أحد من أعضاء لجنة الدستور البت فيها، وخاصة أن الجمعية التأسيسية جمعية منتخبة وليست مُعينة، ويستطرد متعجبا من أمر هؤلاء السيدات طارحا قضية على جانب كبير من الأهمية وهى أنه حتى لو سمح

لهؤلاء السيدات بدخول الجمعية التأسيسية فإنهن بلا شك سيمثلن أقلية بالنسبة للرجال الممثلين في هذه الجمعية وبالتالي فإن المرأة لن تستطيع تحقيق ما تبغيه بهذه الوسيلة، وخاصة إذا وجد من بين هؤلاء الرجال من هو متعصب ورافض لفكرة مساواة المرأة مع الرجل في الحقوق البرلمانية<sup>(٣٦)</sup>.

وكان حسن ختام هذا الإضراب الذي استمر ٨ أيام حضور محافظ القاهرة السيد/ محمود متولى نور في الساعة الرابعة بعد ظهر يوم ١٩ مارس إلى مستشفى قصر العيني حيث نقلت المضربات بعد أن ساءت حالتهم الصحية، وكان سبب حضور محافظ القاهرة هو أن اللواء محمد نجيب قد كلفه بإبلاغ هؤلاء المضربات رسالة يطمئنهن ويتمنى أن تنهى هذه الرسالة الإضراب وهذه الرسالة هي:

”لقد تلقيت طلبكن وأحيل إلى اللجنة المختصة بتكوين الجمعية التأسيسية لنظرة وحقوقكن في أيد أمينة“<sup>(٣٧)</sup>.

وكان لهذه الرسالة القصيرة وقع بالغ الأثر في نفوس المضربات حيث فرحن فرحا شديدا، وصرحت بذلك السيدة درية شفيق، تلك السيدة التي حملت لواء بدء الاعتصام ثم الإضراب فذكرت أن الرئيس بهذه الرسالة قد أراح نفوسنا لسببين: الأول - أنه صرح فيها بأن مطالبنا الدستورية وخاصة التمثيل في الجمعية التأسيسية قد أصبح محل بحث اللجنة المختصة للنظر في تكوين هذه الجمعية، وهذا اعتراف مبدئي بضرورة تمثيل المرأة في تلك الجمعية الدستورية، وبالتالي فهي بداية لحياة ديمقراطية حقه.

أما السبب الثانى فهو أن اللواء محمد نجيب قد صرح بأن قضيتنا قد أصبحت في أيد أمينة؛ لذا فإن السيدات رأين أن هذه الرسالة مكسب يدل على حسن نوايا هؤلاء الزعماء.

ومن ثم قررت المضربات إنهاء فترة الإضراب الذى دام ثمانية أيام وفي الساعة السادسة من نفس اليوم ١١ مارس ١٩٥٤ أى بعد إبلاغ محافظ القاهرة للسيدات بالقصر العيني برقية اللواء محمد نجيب بساعتين اتصلت درية شفيق تليفونيا بالمعتصمات بنادى الصحفيين بالإسكندرية وأبلغتهن بأن المسئولين وافقوا على مطالبهن، وأن

المضربات بالقاهرة قررن إنهاء الإضراب، واطر إعلان ذلك النبا أنهت سيدات الإسكندرية إضرابهن أيضا<sup>(٣٨)</sup>.

وبعد انتهاء الإضراب خرجت السيدات من مستشفى قصر العينى إلى ضريح قاسم أمين محرر المرأة ثم إلى ضريح هدى شعرواى لوضع باقات الزهور تحية لهما واعترافا بفضلهما فى هذا المجال<sup>(٣٩)</sup>.

وتلا ذلك إرسال العديد من برقيات الشكر لجميع من عضد موقفهن سواء على المستوى الرسمى ابتداء من رئيس الجمهورية اللواء محمد نجيب إلى رئيس لجنة إعداد الدستور د.على ماهر ومحافظة القاهرة والإسكندرية والصحفيين ورؤساء الصحف والمجلات التى نشرت أخبار ذلك الإضراب وأيدت قضية المرأة فى كفاحها وبهذا الفوز العظيم للسيدات المصريات طويت صفحة من كفاح المرأة المصرية.

### **ردود فعل الإضراب**

تذكر السيدة درية شفيق أن إضراب السيدات هذا قد أثار أعداء المرأة المصرية بالإضافة إلى أنه كان مادة سخية للمجلات تحاول بها إثارة انتباه القراء ولو بحملات مفتعلة وغير صحيحة فى حقيقتها وتفصيلها. كذلك أثار عطف الرأى العام بمجموعه على قضية المرأة على كافة المستويات<sup>(٤٠)</sup> وسأحاول بقدر ما أتيح من مادة علمية رصد ردود الفعل على مختلف المستويات:

### **أولا - رد الفعل على المستوى الخارجى**

تلقت السيدات سواء فى القاهرة أو الإسكندرية العديد من برقيات التأييد من بينها :

• برقية من وزيرة التأمينات الاجتماعية فى حكومة العمال البريطانية السابقة على قيام الإضراب تقول فيها:

(إن سيدات بريطانيا يراقبن بعطف شديد المجهود العظيم الذى تبذلونه فى سبيل نيل الحقوق الديمقراطية للمرأة المصرية).

• برقية أخرى من رئيسة الاتحاد النسائى بأمر درمان تستنكر فيها عدم اشتراك المرأة المصرية فى الجمعية التأسيسية بمصر وتؤيد موقف المضربات حتى يحصلن على حقوقهن.



« كذلك تلقت المضربات برقيات من الاتحادات النسائية في كل من لبنان والأردن  
وإندونيسيا، وباكستان<sup>(٤١)</sup> .

### ثانيا - رد فعل على المستوى الداخلي

يمكن تقسيم رد الفعل على المستوى الداخلي إلى المستوى الرسمي ومستوى  
الأفراد:

#### أ - المستوى الرسمي

فقد تمثل في مقابلة مندوب جريدة الأهرام للواء محمد نجيب رئيس مجلس  
قيادة الثورة وبسؤاله عن رأيه في أمر المضربات عن الطعام فأجاب بأنهن لو اتبعن مبدأ  
(إن الله مع الصابرين) لوجدن أنه في صالحهن كثيرا، واستطرد قائلا وهل تألفت  
الجمعية التأسيسية وعرض عليها مشروع الدستور ولم نأخذ برأيهن؟ وهل تقدمت  
السيدات بطلب رسمي حتى نقول لهن رأينا؟ أم أنهن يعتصمن قبل التقدم بأى طلب<sup>(٤٢)</sup> .  
وأما رأى محافظ القاهرة السيد محمود متولى نور فقد ورد على لسانه أنه من  
أنصار منح المرأة جميع حقوقها السياسية، إلا أنه لا يقر الإضراب عن الطعام كوسيلة  
لتحقيق الهدف، واستطرد قائلا: إنه إذا كان الإضراب أمراً ضرورياً ولا بد منه فإنه كان  
على هؤلاء السيدات أن يعلن عن موعد ذلك الإضراب ويحدد ذلك بعدد من الأيام<sup>(٤٣)</sup> .  
أما رأى السيد على ماهر فقد استطعنا الوقوف عليه من خلال بيانه الذى سبق  
أن نوهنا إلى بعض ما أتى به<sup>(٤٤)</sup> .

ومن خلال تصفح جرائد ومجلات فترة الإضراب هذه بالإضافة إلى ما ذكرته  
دريّة شفيق فى كتابها<sup>(٤٥)</sup> من أن العديد من المسئولين سواء محافظى القاهرة  
والإسكندرية و الأطباء ومن اشتغلن بالحركة النسائية تردوا على المعتصمات بقصد  
إثباتهن عن ذلك الإضراب، إلا أن كل هذه الجهود باءت بالفشل، إلى أن كانت رسالة  
اللواء محمد نجيب والتي أنهت ذلك الإضراب يوم ١٩ مارس ١٩٥٤ .

#### ب - على مستوى الأفراد

أما عن ردود أفعال هذا الإضراب بين الأفراد فقد انقسمت بين مؤيد ومعارض  
ولنبداً بالفريق المؤيد فمثلا:

أرسل اليوزباشى عبد الباسط البنا شقيق المرحوم حسن البنا برقية إلى المضربات ضمنها بعض أبيات من الشعر رأيت تضمينها للبحث عل القارئ من خلالها يقف على ما كان يدور بخلد هذه النخبة من المصريين و أبيات الشعر هى :

حيوا كرام الفضليات	المخلصات الصائمات
أختى العزيزة يا	بهيجة توجتى المكررات
أختى العزيزة رحمة	بنفوسكن الصافيات
قلت العدول قلنا لا	ثمن النجاح هو الثبات
سنظل ننشد بالكفاح	حقوقنا حتى المات <sup>(٤٦)</sup>

ويمكننا من خلال قراءة هذه الأبيات أن نفهم مدى تأييد عبد الباسط البنا للمرأة المصرية فى كفاحها، وبهذا النمط والت جريدة الأهرام خلال فترة الإضراب نشر رسائل التأييد لهذا الكفاح.

أما الفريق الآخر والذي استنكر اعتصام المرأة وإضرابها فقد تمثل فيما قام به شاب صباح يوم ١٤ مارس سنة ١٩٥٤ من اقتحامه لنقابة الصحفيين بالقاهرة وهو يحمل بيده عصا غليظة وأخذ يصيح بملء صوته ويلوح بهذه العصا أين النساء الخارجات على الدين والشرع والناموس أين هن؟<sup>(٤٧)</sup>. ولا ندرى ماذا كان سيحدث لو لم يعترضه أحد موظفى النقابة وأخرجه من الدار.

كذلك تلقت جريدة الأهرام من السيدة زينب الغزالى رئيس المركز العام لجماعة السيدات المسلمات برقية تستنكر فيها هذا الإضراب وتذكر "أن إدارة المركز العام للجماعة قررت الاحتجاج على اهتمام بعض المسؤولين بأمر المعتصمات، وأن المجلس وهو يمثل الأغلبية الساحقة من نساء مصر - على حد زعمها - يقرر أن البلاد ليست فى حاجة إلى نائبات لا فى البرلمان ولا فى الجمعية التأسيسية، ولكنها فى حاجة إلى أمهات وزوجات صالحات يهدفن إلى تكوين الأسرة تحت راية الإسلام<sup>(٤٨)</sup>.

وأوردت هذه البرقية لأهميتها حيث إنها تعدت مرحلة استنكار موقف المضربات عن الطعام إلى الاستنكار والاحتجاج على اهتمام المسؤولين بأمر هؤلاء المضربات، ورغم تأييدى لهذا الاستنكار إلا إننى ألتمس العذر لهؤلاء المسؤولين حيث

أنه كان وراء اهتمامهم هذا رآب الصدع الذى لم يكونوا يرغبون فى إظهاره آنذاك فى جدار المجتمع المصرى.

هذا بالإضافة إلى البرقية التى أرسلها السيد جلال حسين رئيس جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية بالقاهرة وقد تضمنت رأى الجمعية فى هذا الإضراب وأهم ما ورد بها: أولاً : إن المرأة لها رسالة تؤديها فى الحياة أسمى من التدخل فى السياسة والاشتراك فى الانتخابات وهى بذلك تقدم خدمة جليلة للوطن أكثر نفعاً.

ثانياً: إن جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية ترى أن ما قام به هؤلاء السيدات من الاعتصام ثم الإضراب ما هو إلا حركة مسرحية ولا يجب أن تصدر عنهن فى هذه الآونة ولا غيرها.

لذا فإن الجمعية تناشد أزواج هؤلاء السيدات بضرورة أن يكون لهم موقف إيجابى تجاه هذه الحركة، وأن يكون لهم رأى لتهدئة الجو فى هذه الظروف الدقيقة التى تجتازها البلاد<sup>(٤٩)</sup>.

وبقى أن نعرض لموقف بعض أزواج هؤلاء المضربات:

فقد عبرت عنه درية شفيق فى مقابلة مع مندوب الأهرام أثناء الاعتصام حين سألتها الصحفى هل زوجك يوافق على هذه الوسيلة التى تتبعينها؟

فأجابت قائلة "إنها هى وزوجها تعودا أن كل منهما يحترم رأى الآخر واستطردت قائلة إن زوجها اعتاد أن يترك لها الحرية فى كل ما يتعلق بشخصها والأمور التى تتعلق بقضية المرأة وذكرت أن زوجها يؤيدها بقلبه وضميره<sup>(٥٠)</sup>.

ووضح موقف هؤلاء الأزواج أيضاً من برقية أحدهم إلى المضربات ورد فيها (لولا رغبتى فى أن يكون شرف الجهاد والتضحية فى سبيل حقوق المرأة المصرية منسوباً إلى المرأة وحدها لاعتصمت معكن مضرباً عن الطعام أؤيد مطالبكن وأحيى زوجتى فى جهادها وتضحيتها معكن فى سبيل نيلكن ما نالته غيركن من النساء)<sup>(٥١)</sup>.

وبعد ذلك بما يقرب من عامين منحت المرأة المصرية حقوقها السياسية بإصدار قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦ والذى ينص على "كل مصرى ومصرية يبلغ ١٨ عاماً أن يباشر بنفسه الحقوق السياسية"، كذلك نصت المادة الرابعة



من هذا القانون على أنه يجب أن يقيد فى جداول الانتخاب كل من له مباشرة الحقوق السياسية من الذكور وكذلك يجب أن يقيد من الإناث من قدمت بنفسها طلبا بذلك<sup>(٥٢)</sup>.

وبناء على ما ورد بدستور ١٩٥٦ فتح باب الترشيح والقيـد فى جداول الانتخاب للسيدات فتقدمت خمس منهن للترشيح فى عضوية مجلس الأمة فى مايو ١٩٥٧، فنجحت منهن سيدتان فقط هما: أمينة شكرى، وراوية عطية، وكانتا بذلك أول سيدتان تمارسان الحياة البرلمانية فى مصر، وهنا تجدر الإشارة إلى أن السيدة الثالثة والتي كان بالإمكان أن تفوز فى هذه الانتخابات حيث حازت على أغلبية أصوات دائرتها هى السيدة: منيرة ثابت التى رشحت نفسها عن الدائرة الثالثة وهى دائرة الزيتون ومصر الجديدة، لولا إصدار قرار الاتحاد القومى والذى كان يقضى بغلق جميع الدوائر المرشح فيها وزراء وكان فتحى رضوان وزير الإرشاد القومى وقتذاك قد رشح نفسه عن دائرة منيرة ثابت، فنال العضوية بصفته الوزارية دون الانتخابية<sup>(٥٣)</sup>.

وعلى ذلك فإن مشاركة المرأة فى هذه الانتخابات كانت ضئيلة جدا لا تتعدى ٠,٥٧% إلا أنها تعد بداية طيبة لحصول المرأة على ذلك المكسب الذى تلقته مكاسب عديدة. وبعد مضى فترة من الزمن أصبح قيد المرأة فى جداول الانتخابات إجباريا طبقا لتعديل الدساتير المصرية التى تلت دستور ١٩٥٦.

وبذلك تستحق المرأة المصرية بالفعل لفظ أنها "حصلت" على حقوقها الانتخابية ولم "تمنح" إياها، حيث إنها ناضلت وكافحت حتى حصلت على ما استماتت من أجله.

### الخاتمة

وفى نهاية هذا البحث يمكن تسجيل عدة ملاحظات قد تلقى الضوء على ذلك الموضوع.

الملاحظة الأولى: تكمن فى أن المرأة المصرية كانت متمتعة خلال فترة البحث بمكانة مرموقة سواء فى المجتمع المصرى أو خارجه، حيث ذهبت لحضور بعض المؤتمرات الدولية النسائية، ولكن فى تقديرى أن تلك المدة التى مضت على خروج المرأة من بيتها وتعليمها كانت مدة قصيرة بحيث لا تسمح بإقناع المجتمع المتمثل فى العادات والتقاليد بمنحها حقوقها البرلمانية سواء منتخبة أو منتخبة.

الملاحظة الثانية: تكمن في الرجل نفسه، فرغم أنه هو الذى وضع قانون الانتخاب، إلا أنه عندما سئل عن مدى قبول المرأة في البرلمان رد بأن قانون الانتخاب غير صالح لا للمرأة ولا للرجل، وعليه فإنه من الأفضل أن تبعد المرأة عن هذا الميدان ولو مؤقتاً.

الملاحظة الثالثة: فقد وضحت أو استنتجت من خلال آراء بعض الساسة وهى أن بعضهم رأى أن مصر خلال الأربعينيات كانت تتزعم فكرة الجامعة العربية، وكانت من بين الدول المشاركة فيها دول إسلامية، وكما ذكر أحد هؤلاء الساسة - فكرى أباطة- أنه من الأفضل ألا تثار هذه القضية في مثل تلك الآونة.

الملاحظة الرابعة: حول عدد السيدات المتعلقات من المصريات فقد كان هذا العدد قليلاً وليس بالعدد الكافى الذى يمكن أن يوضع فى الاعتبار عند وضع قانون الانتخاب. وعلى هذا فإن القضية ظلت مثارة إلى أن كان دستور ١٩٥٦ المؤقت والذى نص على المساواة فى الحقوق السياسية بين الرجل والمرأة، وهنا تجدر الإشارة إلى حقيقة هامة هى أنه ليس العيب عيب دستور، ولكن العيب يكمن فى قانون الانتخاب نفسه، ويؤكد ذلك أن دستور ١٩٢٣ نص فى مادته الثالثة على أن المصريين متساوون أمام القانون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، وحق الانتخاب هو أول هذه الحقوق السياسية وأساسها، فلماذا لا تتمتع المرأة بهذا الحق على أرض الواقع<sup>(٥١)</sup>. إلا أن قانون الانتخاب يأتى ليفرق بين الرجل والمرأة.

ملاحظة أخرى وهى متعلقة بقضية برامج الأحزاب، فعلى الرغم من أن قضية المرأة قد ارتبطت ببرامج الأحزاب والقضية الوطنية وكأنها جزء من الكفاح المصرى فى هذه الحقبة المشتعلة بالنضال، إلا أن قضيتها لم تُثر فى برامج هذه الأحزاب إلا على سبيل الإشارة فقط، ولم تُثر قضية انتخاب المرأة فى أى برنامج من برامج الأحزاب، فمثلاً بالنسبة لحزب الوفد يمكن القول، رغم ارتباطه ارتباطاً قوياً ببداية نشاط المرأة المصرية ومساهمتها الفعلية فى الحياة السياسية فى مصر منذ ثورة ١٩١٩، ورغم أن لجنة الوفد المركزية للسيدات عندما تكونت بالكنيسة المرقسية فى يناير ١٩٢٠ أعلنت أن عملها لن ينتهى إلا بانتهاء حزب الوفد، نجد أن هذا الحزب لم يعمل على تبني

قضية المرأة والمطالبة بحقوقها – بما فى ذلك حقوقها السياسية – من خلال برنامجها بل أكثر من ذلك لم تكن قضية المرأة من بين القضايا التى أعلن الحزب اهتمامه بها. وأما حزب الهيئة السعدية والذى تصدر برنامجها ثلاثة مبادئ أساسية تمثلت فى فهمهم للبعد الاجتماعى فى مصر والتى كان منها ضرورة مساواة المصريين أمام القانون.

والواقع أن غالبية الأحزاب قد تضمنت برامجها هذه المفاهيم الاجتماعية، إلا أن السعديين كانوا أكثر جرأة حينما طالبوا بضرورة إصدار تشريعات خاصة بتقييد الطلاق وتعدد الزوجات، وهذا طرح لم تجرؤ عليه أكثر الأحزاب تطرفا فى الفكر الاشتراكى.

أما عن برنامج حزب مصر الفتاة فقد تضمن أفكارا تبدو وكأنها غاية فى التقدم، فقد كان يرى أن قيام المرأة بدورها كأم وزوجة لا يحول دون تمتعها بالحقوق السياسية والاجتماعية وحققها فى مزاولة العمل والوظيفة التى تلائم قدرتها. وقضية الوظيفة والقدرة هذه مسألة نسبية يصعب تحديدها بشكل مطلق.

أما الحزب الاشتراكى فقد تضمن برنامجها مبدأ تحرير المرأة ولم يوضح ما الذى يعنيه بتحرير المرأة، ذلك المفهوم الذى اختلفت الآراء حول تفسير مفهومه.

ملاحظة أخرى وهى تتمثل فى أن معظم من كان يرفض منح المرأة حق الانتخاب كان متخوفا من أنها لا تستطيع تحمل الأعباء الانتخابية، وأنها إذا تحملتها فذلك بلا شك سيكون على حساب مملكتها التى يمكن أن تخرج منها نوابا جديرين بهذه الكلمة، ومنتخبين يعرفون لمن يعطون أصواتهم، هذا بالإضافة إلى أن تخوفهم هذا كان مبعثه أن المرأة إذا أعطيت حق الانتخاب أسوة بالرجل ومع عدم مقدرتها على تحمل الأعباء الانتخابية لا تصل فى نهاية الأمر إلا إلى تضخيم عدد الناخبين المدرجة أسماؤهم فى العملية الانتخابية ولذا وجد رأى وسط قبل تعديل قانون الانتخاب وهو أن تجرى عملية استطلاعية لرأى المرأة عامة. هل هى راغبة فى المشاركة فى العملية الانتخابية أم لا؟ ومن ظهور هذا الرأى يتضح أن هناك سيدات لا يفضلن المشاركة فى الانتخابات.



ملاحظة أخيرة يجب الإشارة إليها وهي عن الجذور الاجتماعية للسيدات اللاتي حملن لواء المطالبة بالحقوق السياسية للمرأة المصرية، فإننا بنظرة ثاقبة إلى هؤلاء السيدات نستطيع أن نجزم بأن معظمهن ينحدرون من أصول أرستقراطية وهذا الأمر يستلزم منا التوقف عنده، حيث إن معظم نساء مصر كانت مطالبهن تنحصر في العمل والتعليم، أما التطلع إلى المشاركة في العمل البرلماني والسماح للسيدات اللاتي تزعمن الحركة النسائية خلال فترة البحث فإنه انحصر في بنات وزوجات الزعماء وأبناء الطبقة العليا، ويؤكد ذلك أنه عندما فتح باب الترشيح للمرأة طبقا لدستور ١٩٥٦ المؤقت فإنه لم يتقدم للترشيح من السيدات المصريات سوى خمس فقط على مستوى الجمهورية، لم ينجح منهن إلا اثنتان وبذلك أصبحت نسبة مشاركة السيدات في مجلس الأمة من خلال انتخابات مايو ١٩٥٧ هي ٠,٥٧٪.

ولا شك أن القارئ لذلك البحث سيستطيع استنباط هذه الحقيقة من خلال قراءة ذلك البحث بإمعان.

#### **ملحق رقم (١) : الجلسة الوهمية (السيدات في البرلمان)**

##### **السيدات في البرلمان**

نالت مصر الحرية وحظيت بالاستقلال وأصبحت مملكة مستقلة ذات ملك وسفراء عظام.

أخذت بعد ذلك تنظم المنهج الذي تستسير عليه حكومتها.

سن الدستور وأجرى الانتخاب وفتح بيت النواب - وله باب ولا كل الأبواب - فقلنا حمدا فقد أجزلوا لنا الثواب.

وكان من حظ هذا البيت أن أمته كرائم السيدات فامتلات قاعات المجلس بالهتاف لهن فأجبن على هذه التحية بزغاريدهن وكان المنظر مما يبهر ويسر الحبيب ويأخذ بقلب الغبي واللبيب. وما فتئ جمع النواب يهتف و"النائبات" يزغردن حتى دق الرئيس الجرس وقال: السكون - السكون - فإنكم في البرلمان لا في أوكازيون.

على أثر هذا الصوت ارتفعت أصوات الرجال بالاحتجاج وعلا شهيق السيدات وقلن نحتج على هذه الإهانة فإننا لا نحرم في أول جلسة من مقابلة التحية بالتحية -

فكيف تأمرون أمر المستبد – هل نحن فى حرية واستقلال وبرلمان لا قيود فيه ولا حجر ولا تضيق – أم أننا فى كسر دارنا لم نبرحه؟  
هنا تأثر النواب وانضموا إلى هذا الرأى الجميل وطلبوا من الرئيس أن ينزل إلى قرات العيون، ويعمل لهن "بردون".  
فاضطر الرئيس لأن يذعن لهذا الإجماع فبعد أن أعتذر رجع إلى كرسیه وقد ساد السكون المكان – ثم قالت الزعيمة – متى نتكلم؟  
فأجابتها واحدة:

هل نبقى على كيفهم كأننا فى البيوت..؟  
فرد الرئيس وقال: أرى أن يقرر المجلس أمرا بخصوص مقاعد السيدات من المجلس. فقالت الزعيمة: أرى أن يحسن الاقتراع ولما أسفر الاقتراع عن جلوس سيدة بين كل عشرة نواب – تذمرت "النائبات" وتبرمن وقامت ضوضاء دونها (حمام بلامية) لأن السيدات لم يرضين إلا أن تكون كل "نائبة" لنائب – الأمر الذى أدهش الرئيس حتى كاد يُجَن – فزعق صارخا وقال: ومن أين نكمل عددكن؟  
أجابت الزعيمة: إنن فالدستور قد هضم حقنا ويتعين تعديله.  
زعق الرئيس وقال: هذا مستحيل فإننا لم نحتج لمثل هذا وإنما نحن على أبواب مفاوضة فساعدننا على أن لا يقفل الباب.

وبعد صراخ وعراك بين مختلف النواب والنائبات هدد الرئيس بفض المجلس وتحديد الانتخاب – فصمتوا جميعاً.  
هنا بق الرئيس الجرس وقال – الآن نريد أن ننظر فيما أنشئ المجلس من أجله قالوا – نعم. قال الرئيس – فاقترحوا على المفاوضين.  
أجاب الأعضاء جميعاً – لا مفاوض إلا... فأبرق الرئيس وأرعد وخبط بيديه بقوة على منضدته وصرخ صراخا عاليا وقال: احترموا الدستور والبرلمان والرئيس أو ينفض المجلس ونجدد الانتخاب – فسكتوا وقالت إحداهن (ياخى فضها) ثم قامت الزعيمة وقالت وأنت كل كلمة تقول ينفض المجلس – هوه على كيفك ولا إيه" ونظرت إلى رفيقاتها وقالت "حأياختى دا اللى حصل يتنشر فى الجرانين" قال الرئيس –

المفاوضين وإلا انفض المجلس وجدد الانتخاب. فقام حزب اليمين وقال: كم تكون نسبة السيدات إلى الرجال في المفاوضة – هنا حصل هرج ومرج في المجلس أنتج إجماعاً عاماً من الجنسين على أن تكون المفاوضة بنسبة ١ : ١٠٠٠.

خبطت الزعيمة صدرها بيدها وقالت "يادى الندامة – ده ضحك على الدقون – سامعين يادلعدى" فأجبتها زميلة "وجرى إيه!!..."

بعد ذلك حصل جدال اقتنع فيه الرئيس بأن الكل أجمعوا على أن يكون المفاوضين على الترتيب الآتى:

٤ من حزب اليمين ومنهم الرئيس

٢ من حزب اليسار

٢ من الحزب النسائي

وما بلغ آذان السيدات أنهن في المفاوضين حتى رفعن الزغاريد.

فدق الرئيس جرسه وقال: ماذا جرى يا سقات. قالت الزعيمة ومعها رفيقاتها: نحتج. فاتجه الرئيس إلى النواب وقال: لقد كنتم ضلعا لدخول السيدات بيننا فإن لم تفهموهن خطر الموقف فسأفض المجلس فساد السكوت المجلس واستأنف الرئيس الحديث وقال يوصى المفاوضين:

أيها السادة

وما نطق بهذا حتى صحن وقلن بل نحن قبلهم – فتذمر الرئيس – وقال: لا قبل

لى بكن

وقال الرئيس المعين وقال:

أيتها السيدات – وأيها السادة

إنكم على أبواب مفاوضة فى نجاحها سلام – ووثام – واحتشام – والتثام – وانضمام – واستسلام – وكلام – وكلام – وكلام – وكمان كلام فإما أن تبرهنوا على أنكم أهل لأن تبقوا الباب مفتوحاً أو فقولوا لنا لنفض المجلس ونجدد انتخاب غيركم عقلاء نوى رأى سديد وحكمة عالية وهمة سامية – ومصالح وأهل مسؤولية واعتبار. ضج الأعضاء والعضوات وصاحوا صياحا بلغ عنان السماء وقالوا:

أهكذا سمعنا فى قصص المستقلين؟؟! أما السيدات فاتبعن الزعيمة وخرجن وقد



تبرقن وتآزرن - وما رأى الأعضاء زميلاتهم حتى هموا ليلحقوا بهن - فاستوقفهم الرئيس وقال - أرجعوا إلى أماكنكم أرجعوا وأنا بتهدتكم وتطمينكم لرعيم - فرجعوا وكذلك رجعت الزميلات وجلسوا جميعا وقال الرئيس:

سيداتى - سادتى:

استعينوا فى مفاوضاتكم بالحزم واللين وكونوا وسطا تنجحوا - فأما إن جنتم مصر بما يسرها فأنتم رجالاتها

فقاطعت الزعيمة وقالت - بل سيداتها

قال - سيداتها ورجالاتها - وإن رجعتن صفر اليدين فلا تظنوا أنكم خيرا فعلتم فقامت الزعيمة وقالت: انتهت المباحثة فى شئون المفاوضات - وإنى أعرض على

المجلس مشاريعنا نحن معاصر السيدات:

أولاً - الزار - قانون بإقراره والاعتراف بحمه والجن الأحمر.

ثانياً - حق النساء فى التوظيف فى الحكومة والبوليس والجيش (وخبراء).

ثالثاً - إبطال التبرج.

رابعاً - الزواج بواحدة فقط.

خامساً - السفور.

سادساً - حق النساء فى التخرج.

سابعاً - المساواة فى الوراثة.

ثامناً - تخصيص شوارع معلومة لا يطرقها إلا السيدات.

تاسعاً - وجود وزيرة فى الوزارة المصرية ومستشارة بين المستشارين.

عاشراً - منحه رتب الباشوية والبكوية والبدوية.

فقامت إحدى العضوات وقالت كفى مناقشة فى هذه الجلسة فإنى تركت ابنى سيد منذ الصباح ولم يرضع وعلى أثر هذه انسحب الحزب النسائى ومن ورائه نواب الأمة ومن ورائهم الرئيس.

أحمد نجيب هاشم

طالب بالمدرسة السعيدية

الكشكول، العدد ٦٠، بتاريخ ٩ يوليو ١٩٢٢، ص ١٤.

## ملحق رقم (٢) زجل بقلم (بديع خيرى) من الإسكندرية

### احرس يا حارس

الست هانم من كفر غانم	ولولا تعمل سياسية
والبيه بتاعها أسير دلعها	مالوش على توتو أسية
ليحي كانى ليحي مانى	وقاعدة تحرت فى وسية
الله عليها رموش عينيا	فيها خطر عالفروسية
لا بسه الملاية والبدع آية	فى الضل فاره الشمسية
يانضارتها يامروحتها	يا بيتها فى العباسية
تضرب بيانو اجبسيانوا	وتغنى مغنى السويديه
احرس يا حارس بنت المدارس	دى جن والآنسية
الصحة خسه وقبل تسعه	ما تترفعشى الناموسية
بردون يافندم سعادتك اخدم	البيت عايز له مواسية
والحلوه حايسه وراها جلسه	وراهما لجنة رئيسية
جوازته فيكى جت بولشفيكى	على الطريقة الروسية

بديع خيرى

الإسكندرية

## مصادر البحث

أولاً : وثائق منشورة:

مضابط مجلس النواب ١٩٤٤.

ثانياً : الدوريات :

مجلة آخر ساعة: ١٩٥١.

جريدة الأهرام: ١٩٥١، ١٩٥٤.

جريدة السياسة: ١٩٢٤، ١٩٢٧.

مجلة السيدات: ١٩٢٤.

مجلة الكشكول: ١٩٢٢، ١٩٢٣، ١٩٢٤، ١٩٢٥.

جريدة النداء: ١٩٥٢.

مجلة النهضة النسائية: ١٣٤١ هـ.

ثالثاً : المراجع:

١- د/ إبراهيم عبده، درية شفيق: تطور النهضة النسائية في مصر من عهد

محمد علي إلى عهد فاروق، مطبعة التوكل بالجماميز - مصر - ١٩٤٥.

٢- د/ إسماعيل إبراهيم: صحفيات ثائرات، الناشر الدار المصرية اللبنانية،

الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٣- أمانى فريد: المرأة المصرية في البرلمان، مطبعة التوكل، القاهرة، ١٩٤٧ م.

٤- حافظ إبراهيم: ديوان شعر، الجزء الثاني، ويشمل السياسة والشكوى

والمراثى، الطبعة الثانية، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م.

٥- درية شفيق: المرأة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥.

٦- رشوان محمد جاب الله، على ماهر: سلسلة تاريخ المصريين، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، ١٩٨٧.

٧- قاسم أمين: تحرير المرأة، المكتبة الشرقية، ١٩٥٨.

٨- أ. د/ لطيفة سالم: المرأة المصرية والتغير الاجتماعى، سلسلة مصر النهضة،



مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، إشراف أ. د/ يونان لبيب رزق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

٩- مجموعة من الباحثين، تحرير أ.د/ رءوف عباس حامد: الأحزاب المصرية من ١٩٢٢ إلى ١٩٥٣ الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٦.

١٠- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام: شهود العصر، ١١٠ مقالات، ١١٥ أعوام.

١١- منيرة حسنى: أيام فى الهيئات - مطبعة الملىجى بالجيزة، د.ت.

١٢- نادية حامد قورة: تاريخ المرأة فى الحياة النيابية فى مصر من ١٩٥٧-١٩٩٥، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٦.

١٣- د/ نبيل راغب: هدى شعراوى وعصر التنوير، سلسلة تاريخ المصريين، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٨.

## الهوامش

- ١- د. نبيل راغب، هدى شعراوى: عصر التنوير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، ١٩٨٨، ص ٢١.
- ٢- قاسم أمين: تحرير المرأة، المكتبة الشرقية، ١٩٠٨، ص ٤١ - ٤٧.
- ٣- ديوان حافظ إبراهيم، ضبطه وصححه وشرحه: أحمد أمين، أحمد الزين، وإبراهيم الإبيارى، مراجعة محمد مختار يونس، الجزء الثانى، الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية، ١٣٥٨، ١٩٣٩، ص ٨٧-٨٨.
- ٤- عبد الرحمن الرافعى: ثورة ١٩١٩، تاريخ مصر القومى (١٩١٤-١٩٢١) الطبعة الرابعة، ١٩٨٧، دار المعارف بالقاهرة، ص ٢٣٤.
- ٥- انظر مجلة الكشكول فى الفترة من إبريل إلى أكتوبر ١٩٢٢.
- ٦- مجلة السيدات، الجزء التاسع، يوليو سنة ١٩٢٢، مقال بعنوان (حق السيدات أو حديث الصالونات)، ص ٥٤٣.
- ٧- مجلة السيدات، الجزء التاسع، يوليو ١٩٢٢، ص ٥٤٧.
- ٨- مجلة النهضة النسائية، العدد العاشر، شوال سنة ١٣٤١ هـ ص ٢٧٣، ٢٧٤ مقال تحت عنوان "مؤتمر النساء الدولى" بقلم جميلة صبرى.
- ٩- مجلة النهضة النسائية، العدد العاشر، شوال سنة ١٣٤١ هـ ص ٢٥٥ مقال بقلم محمد فريد وجدى.
- ١٠- الكشكول، العدد (٦٠) بتاريخ ٩ يوليو ١٩٢٢، ص ١٤، ملحق (١)
- ١١- الكشكول، العدد (٦٠) بتاريخ ٩ يوليو ١٩٢٢، زجل بقلم بديع خيرى من الإسكندرية، ص ٧، ملحق رقم (٢).
- ١٢- جريدة السياسة اليومية، العدد ٣١، بتاريخ ١٦ مارس ١٩٢٤، ص ٥.
- ١٣- أ.د. لطيفة محمد سالم: المرأة المصرية والتغير الاجتماعى من ١٩١٩-١٩٤٥، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، مصر النهضة، إشراف أ.د. يونس لبيب رزق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص ٤٤.

- ١٤- أمانى فريد: المرأة المصرية والبرلمان، مطبعة التوكل، ١٩٤٧، ص ١٤٠.
- ١٥- أ.د. لطيفة محمد سالم: المرجع السابق، ص ٤٤.
- ١٦- مضابط مجلس النواب، مضبطة جلسة ٣٤، المنعقدة يوم الثلاثاء ١٦ مايو ١٩٤٤، ص ١٥٥٢.
- ١٧- كان فى ذلك الوقت يشغل منصب نقيب الصحفيين.
- ١٨- أمانى فريد: المرجع السابق، ص ١٤١-١٤٣.
- ١٩- نفسه، ص ١٤٢.
- ٢٠- مضابط مجلس النواب - مضبطة ٣٤، ١٦ مايو ١٩٤٤ مى ١٥٥٢.
- ٢١- راجع مضبطة الجلسة ٣٤ فى ١٦ مايو ١٩٤٤ من ص ١٥٥١ إلى ص ١٥٥٣ ليتسنى لك الوقوف على حقيقة الأمر.
- ٢٢- إبراهيم عبده، درية شفيق: تطور النهضة النسائية فى مصر من عهد محمد على إلى عهد الفاروق، مطبعة التوكل، مكتبة الآداب بالجماهير، مصر، ١٩٤٥، ص ١٤٥.
- ٢٣- درية شفيق: المرأة المصرية، ١٩٥٥، ص ٢٠٢.
- ٢٤- ليس صحيحا أنه صدفة وإنما رتبت له درية شفيق ترتيبا جيدا حيث إن البرلمان المصرى بمجلسيه كان ينعقد فى جلسة مسائية كل يوم اثنين من كل أسبوع وكان يعلم بذلك الترتيب فقط مجلس إدارة جمعية اتحاد بنت النيل.
- ٢٥- درية شفيق: المرجع السابق، ص ٢٠٥.
- ٢٦- الأهرام فى ٢٠ فبراير ١٩٥١، مظاهرة نسائية فى دار البرلمان، ص ٣.
- ٢٧- محلة آخر ساعة، بتاريخ ٢٨ فبراير ١٩٥١، ص ١٣.
- ٢٨- الأهرام العدد ٢٣٤٨٥، بتاريخ ٢٥ فبراير ١٩٥١، ص ٣.
- ٢٩- درية شفيق: المرجع السابق، ص ٢٠٧ وما بعدها.
- ٣٠- إسماعيل إبراهيم: صحفيات ثائرات، الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر ١٩٩٧ ص ٨٦.
- ٣١- مجلة آخر ساعة، ١٤ مارس ١٩٥١، ص ٥.

- ٣٢- مجلة آخر ساعة، ٣٠ مارس ١٩٥١، ص ٨.
- ٣٣- الأهرام فى ١٣ مارس ١٩٥٤، ص ١.
- ٣٤- نفسه.
- ٣٥- الأهرام فى ١٥ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
- ٣٦- الأهرام فى ١٦ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
- ٣٧- الأهرام فى ٢٠ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
- ٣٨- الأهرام فى ٢٠ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
- ٣٩- الأهرام فى ٢٢ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
- ٤٠- درية شفيق: المرجع السابق، ص ٢٥٨.
- ٤١- الأهرام فى ١٥ مارس ١٩٥٤ حتى نهاية الإضراب.
- ٤٢- الأهرام فى ١٧ مارس ١٩٥٤، ص ١.
- ٤٣- الأهرام فى ١٨ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
- ٤٤- انظر هذا البحث، ص ١٥-١٦.
- ٤٥- المرأة المصرية، وهى عبارة عن مذكرات دونتها قد تكون من وجهة نظرها فقط.
- ٤٦- الأهرام فى ١٦ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
- ٤٧- الأهرام فى ١٥ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
- ٤٨- الأهرام فى ١٨ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
- ٤٩- الأهرام فى ١٥ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
- ٥٠- كانت درية شفيق متزوجة من د. نور الدين رجائى أستاذ فى كلية الحقوق جامعة القاهرة.
- ٥١- الأهرام فى ١٤ مارس ١٩٥٤، ص ٦.
- ٥٢- نادية حامد قورة: تاريخ المرأة فى الحياة النيابية فى مصر من ١٩٥٧-١٩٩٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص ٢٥-٢٦.
- ٥٣- إسماعيل إبراهيم: صحفيات ثائرات، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧، ص ١٢٥.
- ٥٤- إسماعيل إبراهيم: المرجع السابق، ص ١١.





---

## العنف ضد المرأة التعسف في الطلاق

عبير إسحاق

---

### مدخل

تحتاج دائماً القوانين المطبقة في بلد ما - كلما سمحت الظروف وجدت متغيرات - إلى إعادة النظر إليها، وقراءتها قراءة نقدية؛ نظراً لما يلعبه القانون من دور أساسي في أى مجتمع من المجتمعات بوصفه أحد أدوات التغير الرئيسية، الأمر الذى يتطلب البحث في هذه النصوص، وتحليلها وتحديد تطبيقاتها في الواقع العملى للتحقق من مدى الاتفاقية أو الاختلاف فيما بين النص النظرى والترجمة الفعلية لأحكامه، فهناك نصوص تقر حقوق وضمانات وترفع شعارات متعددة، ولكنها تأتى في الواقع وعند التطبيق العملى متواضعة وضعيفة أشد الضعف.

ومن ذلك تأتى أهمية القراءة النقدية والتحليلية نحو تحديد المواقف العملية وبلورتها لمقاومة هذه النصوص بتوجيه الاهتمام من أجل إلغاء القيود والعوائق، أو بسن تشريعات جديدة تضمن تطبيق أحكامها، وتقرر ضمانات دستورية وقانونية متلائمة اجتماعياً مع التغيرات المتلاحقة.

وقوانين الأحوال الشخصية والأسرة تعد من أكثر القوانين احتياجاً لمثل هذه النظرة النقدية والتحليلية لما تلعبه من دور هام في حياة الأسرة والأمومة والطفولة، ومن أجل تعديلها لتناسب التطورات والمستجدات التى تطرأ على المجتمع البشرى، فعلى مر التاريخ كان للمرأة المصرية دور مشرف في الحياة السياسية والاجتماعية، وإن كان هذا الدور الرائد لم يدفعها لتناسي دورها في أسرتها بوصفها أمّاً وزوجة؛ لذلك حاول القانون أن يقيم توازناً بين دورها بوصفها مسئولة عن الأسرة وبوصفها نواة المجتمع الأولى، وبين دورها في مختلف مناحى الحياة بوصفها عضواً مؤثراً في المجتمع.

وبالنسبة للعلاقات الأسرية في مصر فما زال يحكمها القوانين التى صدرت في

بدايات أوائل القرن، وهما القانونين ٢٥ لسنة ١٩٢٠، ٢٥ لسنة ١٩٢٩، وما أدخل عليهما من تعديلات طفيفة عامي ١٩٧٩، ١٩٨٥ وإن كان من غير المعقول أن تظل مثل هذه القوانين سارية التطبيق حكمة لعلاقات اجتماعية وإنسانية بعد صدورها بأكثر من سبعين عاماً!!

فقد آن الأوان من أجل تجديد التشريع وتطويره ومراجعته لمواكبة التطورات والمستجدات التي طرأت على المجتمع المصري. ويتناول قانون الأحوال الشخصية معالجة مسائل عقد الزواج ومقدماته كالخطبة ونهايته، وما يترتب على انحلال العلاقة بين الزوجين من مشكلات كالنفقة والحضانة ورؤية الأطفال، كما ينظم موضوعات الإرث والوراثة.

ونتناول في هذه الورقة ما هو متعلق بانحلال عقد الزواج (وهو ما يعني الطلاق)، وسوف نتناول في هذا الموضوع من خلال التعرض لما يأتي:  
أولاً: إلقاء نظرة سريعة على التطور التشريعي لقانون الأحوال الشخصية في مصر.  
ثانياً: استعراض وتحليل النصوص المتعلقة بالطلاق في القانون المصري.  
ثالثاً: رصد لصور التعسف في استخدام الحق في الطلاق، وبيان عما إذا كان هناك تناقض مع التشريعات القائمة من عدمه.

**أولاً: إلقاء نظرة سريعة على التطور التشريعي لقانون الأحوال الشخصية في مصر**  
تحكم علاقات الأحوال الشخصية في مصر القانونين ٢٥ لسنة ١٩٢٠، ٢٥ لسنة ١٩٢٩، وما أدخل عليهما من تعديلات طفيفة بمقتضى القانون ٤٤ لسنة ١٩٧٩ الذي ألغى وحل محله القانون ١٠٠ لسنة ١٩٨٥.

يتولى قانون الأحوال الشخصية والأسرة تنظيم مجموعتين من الموضوعات:  
١ - ما هو متعلق بتنظيم المسائل الخاصة بعقد الزواج، وما يرتبط به في مقدمات للزواج من خطبة ومهر، وانحلال عقد الزواج بالطلاق مع ما يتفرع عنه من قضايا متعلقة بالنفقة ومؤخر الصداق والحضانة ورؤية الأطفال وسن الحضانة.  
وفيما يتعلق بالمنازعات الناشئة عن هذه المسائل فيسرى عليها قواعد أحكام القانون على كافة المصريين المسلمين وغير المسلمين المتحدى الطائفة في حالة اختلافهم

فى الطائفة والملة، وأما غير المسلمين المتحدى الطائفة والملة الذين لهم جهات قضائية ملية منقظمة تنحدر أحكامهم فى نطاق النظام العام طبقاً لشريعتهم الخاصة.

٢- أما المجموعة الثانية من الأحكام التى يتولى قانون الأحوال الشخصية المصرى تنظيمها فهى المتعلقة بالولاية على المال والموارىث، وتطبق على جميع المواطنين المصريين من مسلمين وغير مسلمين.

صدرت قوانين الأحوال الشخصية عام ١٩٢٠ وأدخلت عليها بعض التعديلات الطفيفة عام ١٩٢٩، وظلت سارية حتى صدر القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ الذى منح المرأة بعض المزايا منها:

إلزام الزوج بإخطار زوجته الأولى فى حالة زواجه بأخرى وإعطائها الحق فى طلب الطلاق للضرر إذا لم توافق على الزواج الجديد. ووصف مجرد الزواج بأخرى، قرينة على حدوث الضرر بالزوجة الأولى. وفى هذه الحالة ليس عليها إثبات الضرر اللاحق بها.

وقد لاقى هذا التعديل معارضة شديدة من الاتجاهات الرجعية، وعدت أن هذا تقييد لحق الزوج فى الزواج، كما أنه يقيد حق الزوج فى الطلاق!! وتم الطعن على هذا القانون بزعم بطلان إجراءات صدوره، ومن ثم مخالفته للدستور، وقضى فيه بعدم دستوريته، وتم إلغاؤه، وحل محله القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥.

وهذا القانون وإن كان قد جاء مشابهاً للقانون ٤٤ لسنة ١٩٧٩ (الملغى) فى مواضع كثيرة فإنه تراجع عن بعض المكاسب التى حققها القانون السابق، وخاصة فيما يتعلق بإلزام الزوجة التى يتزوج زوجها بأخرى إذا ما أرادت الحصول على الطلاق أن تدل على إصابتها بضرر من هذا الزواج بعد أن كان هذا الضرر مفترضاً فى ظل القانون الملغى.

وأن كان هذا التعديل يمثل خطوة للأمام فإنها خطوة منقوصة إلى حد كبير؛ لأنه لم تتلوا خطوات أخرى تساعد على التغلب على الصعوبات التى مازالت موجودة، وعلى رأسها ببطء إجراءات التقاضى، وإطالة أمد النزاع لسنوات طويلة ليست بأى حال فى صالح المرأة.

## ثانياً: أحكام الطلاق فى القانون المصرى

سوف يكون تناولنا هذا الموضوع من خلال التعرض للآتى:

١- مفهوم الطلاق وأنواعه.



٢- من يملك حق الطلاق، هل يجوز التفويض في الطلاق؟

٣- حالات الطلاق.

### ١ - مفهوم الطلاق وأنواعه

لغة: يعنى رفع القيد مطلقاً.

شرعاً: رفع قيد الزواج الصحيح سواء فى الحال (كما فى حالة الطلاق البائن)، أو فى المآل (كما فى حالة الطلاق الرجعى) بلفظ يفيد ذلك صراحة أو ضمناً أو ما يقوم مقام اللفظ من الكتابة أو الإشارة.

### أنواع الطلاق

نصت المادة ٥ من القانون ٢٥ لسنة ١٩٢٩، والمعدل بالقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ على أن "كل طلاق يقع رجعياً إلا المكمل لثلاث، والطلاق قبل الدخول، والطلاق على مال، وما نص على كونه بائناً فى هذا القانون". يفهم من النص أن الطلاق نوعان:

### الطلاق الرجعى

وهو الطلاق الذى يقع دون مقابل تتنازل عنه المرأة، وللمطلق أن يراجع زوجته (مطلقة) فى أى وقت طوال فترة العدة دون رضائها، ودون عقد أو مهر جديدين، والطلاق الرجعى لا يوقف أحكام الزواج ولا يمنع التوارث بين الزوجين.

### الطلاق البائن: وهو نوعان

بائن بينونة صغرى. هو مادون الثلاث ويزيل ملك الزوج...

فللمطلق أن يتزوج مطلقة فى العدة أو بعدها، ولكن يكون ذلك بعقد ومهر جديدين، لابد من رضا المطلقة وموافقتها.

حالاته: ١- الطلاق قبل الدخول؛ لأنه لا توجد عدة هنا.

٢- الطلاق بعد الخلوة وقبل الدخول إذا لم يحصل دخول حقيقى.

٣- الطلاق على مال؛ لأنه يمثل هنا عوضاً يأخذه الزوج قصد به أن تملك الزوجة أمرها، ويمتنع الزوج بمقتضاه عن مراجعة زوجته بدون رضائها.

٤- الطلاق الذى يوقعه القاضى بناء على طلب الزوجة بسبب عيب فى الزوج، أو للشقاق بين الزوجين، أو لغيبة الزوج أو حبسه.

**بائن بينونة كبرى:** هو الطلاق المكمل لثلاث، ولا تحل فيه المطلقة لمطلقها إلا بعد انقضاء عدتها من زوج آخر ودخل بها فى زواج جديد.

## **٢ - من يملك حق الطلاق**

حق الطلاق من الحقوق المطلقة للزوج، وله حق إيقاعه مستقلاً دون أن يتوقف ذلك على رضا الزوجة.

حاول البعض تبرير ذلك، وإرجاعه لعدة أسباب منها:

أن إنهاء عقد الزواج والعلاقة الزوجية وفصم عراها مسألة خطيرة نظراً لما ترتبه من آثار كبيرة سواء نفسية أو مالية أو اجتماعية، لا ينحصر آثارها على الزوجة فقط وإنما يمتد إلى الأطفال، ومن ثم فلا بد - حسب وجهة نظرهم - أن توضع هذه المسؤولية فى يد من يقدر عواقب الأمور، ويستطيع أن يزن الأمور بميزان العقل، ويبتعد عن العاطفة، وطبعاً الرجل هو الذى يستطيع أن يؤدى هذا الدور، وتناسى القائلون بهذا رأى وأصحاب تلك الرؤية أن مسألة تقدير عواقب الأمور، وتحكيم العقل، والبعد عن العاطفة وفى المجمل القدرة على تحمل المسؤولية لا يعتقد بها وتبتعد تماماً عن النوع والجنس، وإنما تتوقف على أمور أخرى كثيرة، منها: مدى ثقافة الشخص نفسه، وتربيته تربية صحية ونفسية سليمة، والوسط الذى نشأ فيه، فالأمور لا تقاس بهذه البساطة والإطلاق، وإنما المسألة نسبية، ولا دخل لها بجنس الإنسان ونوعه وتركيبه الفسيولوجى. فضلاً عما سبق فقد ذهب أصحاب هذا رأى إلى أن حق الطلاق يرتب بعد إيقاعه آثاراً وحقوقاً مالية ضخمة يلتزم بها الزوج تجاه مطلقته، مثل مؤخر الصداق - نفقة العدة مما يجعله يتأنى كثيراً قبل الإقدام على استخدام هذا الحق، وإن كان هذا السبب قد يكون عائقاً أو عاملاً من عوامل تعسف الزوج فى استخدام حقه فى الطلاق حينما تستحيل الحياة الزوجية بينهما، فيجعله يتمسك بهذه العلاقة خوفاً من تحمل مثل هذه الآثار المالية، ويلجأ إلى مساومة الزوجة على الطلاق مقابل تنازلها عن بعض حقوقها المالية.

## **هل يجوز تفويض الزوجة فى أمر طلاقها**

يجوز للزوج أن يفوض أمر الطلاق إلى زوجته، فللزوجة أن تطلق نفسها من

زوجها، وهذا الحق رغم أنه جائز شرعاً وقانوناً فإنه حق غائب وغير موجود، ولم تتعرض له نصوص نكاح القائمة، أو تشير إليه.

نفساً أن تشترط في عقد زواجها الحصول على حقها في تطليق نفسها، إذا لم ترتض، أو استبان لها استحالة الاستمرار في الحياة مع الزوج، ولها استخدام هذا الحق مباشرة دون اللجوء إلى القضاء، وهذا يتطلب توعية قانونية للمرأة حتى تعي بمثل هذا الحق، وتمسك به، وتطالب بتطبيقه.

### **ثالثاً: حالات التطليق في القانون المصري**

#### **التطليق**

نحو طلاق الذي يقع بيد القاضي، حيث أباح القانون للمرأة أن تطلب التطليق من القاضي في أحوال عدة حددها القانون ٢٥ لسنة ١٩٢٩ المعدل بالقانون ١٠٠ لسنة ١٩٨٥. وهذه الحالات هي:

#### **(١) التطليق للضرر والشقاق بين الزوجين**

نصت المادة ٦ على الآتي:

"إذا عانت الزوجة إضرار الزوج بها بما لا يستطاع معه دوام العشرة بين أمثالها يجوز لها أن تطلب من القاضي التفريق، وحينئذ يطلقها القاضي طلاقاً بائناً إذا ثبت الضرر. وعجز عن الإصلاح بينهما، فإذا رفض الطلب ثم تكررت الشكوى ولم يثبت الضرر بعد. لقاضي حكمين وقضى على الوجه المبين".

بموجب هذا النص أعطى القانون الحق للزوجة في طلب التطليق من القاضي إذا ما تضررت من زوجها؛ بحيث أصبح يستحيل عليها العشرة، وللقاضي أن يحكم لها بالتطليق بسبب بائنة إذا ما استطاعت إثبات الضرر الذي أصابها، وعجز القاضي بعد ذلك عن الإصلاح بينهما.

#### **مفهوم الضرر ومعياره**

لم تضع المادة تعريفاً محدداً للضرر، واكتفت بإيراد عبارات مرنة ومطاطة "لا يستطاع معه دوام العشرة بين أمثالها".

ووفقاً لنص المادة المعيار هنا معيار شخصي في إثبات الضرر، الذي يختلف باختلاف الزوجين والمكانة الاجتماعية والثقافية والبيئية.

وتقدير هذا الضرر أمر موضوعي متروك لقاضي الموضوع.

### **شروط الضرر**

- ١ - أن يكون الضرر بفعل الزوج، مثل: التراخي في الدخول بالزوجة، هجر الزوج.
- ٢ - أن يكون الضرر ناشئاً عن الشقاق بين الزوجين، والتنافر بينهما، بحيث لا يستطيع معه دوام العشرة بين أمثالها.

### **الضرر للزواج بأخرى**

ذكرت م ١١ مكرر والمضاف إلى القانون ١١ لسنة ١٩٨٥ حالة أخرى من حالات طلب الزوجة التطليق للضرر، والضرر هنا ضرر من نوع خاص، وتختلف عن الوارد في نص المادة ٦ نصت المادة ١١ على الآتي:

"على الزوج أن يقر في وثيقة الزواج بحالته الاجتماعية بموجب النص السابق، يجب على الزوج أن يقر في وثيقة زواجه بحالته الاجتماعية إذا كان متزوجاً فعليه أن يقر بذلك، وأن يذكر اسم الزوجة أو الزوجات السابقات وقت عقده لزواجه الجديد. كما أوجب النص أيضاً على الموثق أن يقوم بإخطار الزوجة أو الزوجات السابقات بالزواج الجديد".

وأجازت المادة للزوجة التي تزوج زوجها بأخرى إذا تضررت من ذلك الزواج أن تطلب التطليق للضرر.

### **شروط الضرر وفقاً لنص المادة**

- ١ - الزواج الفعلي بمعنى لا بد أن يكون الزوج تزوج فعلياً بعقد صحيح.
- ٢ - أن يلحق للزوجة من هذا الزواج الجديد ضرر سواء أكان ضرراً مادياً أم أدبياً، على أن تثبت الزوجة أن هذا الضرر مما يتعذر معه دوام العشرة بين أمثالها.
- ٣ - أن تطلب الزوجة من القاضي التطليق خلال مدة سنة من تاريخ علمها بزواج زوجها الجديد وإلا سقط حقها في المطالبة بالتطليق.

### **التعليق على المادة ١١**

ذكرت المادة ١١ أن للزوجة إذا تضررت من زواج زوجها بأخرى، أن تطلب التطليق للضرر، ولكن عليها أن تثبت أن هناك ضرراً قد أصابها من جراء هذا الزواج، وأنه ضرر مما لا يستطيع معه دوام العشرة بين أمثالها.



بمعنى أن الزوجة إذا ما أرادت الحصول على التطلاق أن تثبت للقاضي أمرين:  
أولاً : أنه قد وقع عليها ضرر من زواج زوجها بأخرى.  
ثانياً: أن هذا الضرر الواقع عليها سواء كان مادياً أم معنوياً ضرر يتعذر معه دوام  
العشرة بين أمثالها.

أى أنه يفهم من نص المادة أن الضرر الواقع على الزوجة الأولى ليس ضرراً  
مفترضاً يتوافر بمجرد الزواج بأخرى، وهذا يعد تراجعاً عن النص السابق الوارد فى  
القانون ٤٤ لسنة ١٩٧٩، وحيث كان يعد مجرد الزواج بأخرى قرينة على إصابة  
الزوجة الأولى بالضرر دون إثبات من جانبها، فهو ضرر مفترض بحكم القانون.  
لذلك فمثل هذا النص يحتاج إلى إعادة نظر، وأن تتجه القوانين إلى النص على  
أحقية الزوجة فى طلب التطلاق لمجرد زواج زوجها بأخرى، دون إثبات الضرر،  
وجعل الضرر مفترضاً كما كان فى نص المادة ٦ من القانون الملغى ٤٤ لسنة ١٩٧٩.  
ولنضرب مثلاً بالقانون التونسى، والذي يعد فى مقدمة القوانين الأسرية، ومن  
أكثر القوانين تقدمية فى هذا الشأن؛ حيث منع تعدد الزوجات بشكل واضح وثابت،  
ورتب عقوبة السجن أو الغرامة أو إحداها فى حالة التعدد.

### **التطلاق لغيبة الزوج أو حبسه**

أوردت المادة ١٢ من القانون سببا من أسباب طلب الزوجة من القاضي التطلاق  
وهو غيبة الزوج أو حبسه.  
المادة ١٢ نصت على أنه "إذا غاب الزوج سنة فأكثر بلا عذر مقبول جاز لزوجته  
أن تطلب إلى القاضي تطلقها بائناً إذا تضررت من بعده عنها، ولو كان له مال تستطيع  
الإنفاق منه".

كما حددت المادة ١٣ شروط الغيبة والحبس.

المادة ١٣ نصت على:

"إن أمكن وصول الرسائل إلى الغائب ضرب له القاضي أجلاً وأعذر إليه بأنه  
يطلقها غيباً إن لم يحضر للإقامة معها أو ينقلها إليه أو يطلقها. فإذا انقضى الأجل ولم  
يفعل ولم يجد عذراً مقبولاً، فرق القاضي بينهما بتطليقة بائنة، وإن لم يتم من توصيل  
الرسائل إلى الغائب طلقها القاضي بلا أعذار وضرب الأجل".

### **التعليق على المادة**

يتضح من نص المادتين ١٢، ١٣ أن للزوجة إذا غاب عنها زوجها سنة فأكثر أن تطلب تطليقه للضرر.

ماهية الضرر هنا تختلف تماماً عن الضرر بمفهومه الوارد في المادتين ٦ ، ١١ ، فهو ضرر من نوع خاص، مرتبط بغياب الزوج أو حبسه.

### **شروط الغيبة**

- ١ - أن تكون الغيبة بلا عذر مقبول.
- ٢ - أن يكون الغياب لمدة سنة فأكثر.
- ٣ - أن تكون الغيبة سبباً في تضرر الزوجة، وهنا لا يطلب إقامة دليل على الضرر مجرد إثبات غياب الزوج بغير ضرر.
- ٤ - يجب أن تكون الغيبة في مكان غير معلوم حتى يحكم بالتطليق، ويفرق بين نوعين من الغيبة وفقاً لنص المادة ١٣ :

الغيبة في مكان معلوم ويمكن وصول الرسائل إليه: وهنا حتى يحكم القاضي بالتطليق لا بد أن يكتب الزوج ويخبره بين الحضور للإقامة مع الزوجة أو ينقل الزوجة إليه، وإذا لم يمثل لهذا أو ذاك فعليه أن يطلقها... وكأن الزوج الغائب حينما سافر لم يكن يعلم بأنه ترك زوجة له وفي حاجة لأن يذكره القاضي بذلك. أما إذا كانت غيبة الزوج في مكان غير معلوم ولا يمكن وصول الرسائل إليه فيحكم القاضي بالتطليق.

### **التطليق لحبس الزوج**

نصت المادة ١٤ على الآتي: "لزوجة المحبوس المحكوم عليه نهائياً بعقوبة مقيدة للحرية مدة ثلاث سنين فأكثر أن تطلب إلى القاضي بعد مضي سنة من حبسه التطليق عليه بائناً للضرر ولو كان له مال تستطيع الإنفاق منه".

### **التعليق على المادة**

وفقاً لنص المادة يكون للزوجة التي صدر ضد زوجها حكم نهائي بالحبس ثلاث سنوات أن تطلب التطليق للضرر.

### **شروط طلب التطليق**

- ١ - أن يصدر حكم نهائى بعقوبة مقيدة للحرية.
  - ٢ - ألا تقل مدة العقوبة عن ثلاث سنوات فأكثر.
  - ٣ - أن يُنفذ الحكم على الزوج، وتمضى سنة على الأقل فى التنفيذ، قبل طلب التطليق.
- يلاحظ هنا أنه لكى تستطيع الزوجة أن ترفع دعوى الطلاق لا بد أن يمر سنة على الأقل على صدور الحكم النهائى فى التنفيذ، أى يمر عام على حبس الزوج، والمفروض أن تنال الزوجة الطلاق أو حتى تتمكن من رفع الدعوى بمجرد صدور حكم نهائى، فاشتراط مرور سنة ليس له ما يبرره.

### **التعويض عن الطلاق التعسفى**

لم يتم النص عن إمكانية تعويض الزوجة عما يصيبها من ضرر نتيجة لتعسف الزوج فى استعمال حقه فى الطلاق فيما عدا ما نص عليه فى مؤخر الصداق ونفقة العدة...

نص القانون المصرى على استحقاق الزوجة الدخول بها إذا طلقها زوجها بدون رضاها وبدون سبب من قبلها بأنها تستحق فوق نفقة عدتها نفقة تقدر بنفقة سنتين على الأقل وبمراعاة حال المطلق يسراً أو عسراً وظروف الطلاق وعدة الزوجية.

من خلال العرض السابق اتضح لنا بجلاء أن هناك مأزقاً حقيقياً تقع فيه المرأة المصرية وهى بصدد تعرضها للممارسة العملية لقوانين الأحوال الشخصية، وأن هناك فجوة شاسعة بين الواقع العملى والقانون المطبق.

لذلك... فإن الاتحاد النسائى التقدمى قد سعى إلى تحقيق وضعية أفضل للمرأة المصرية، وأخذ على عاتقه مهمة تحسين مركزها الاجتماعى والقانونى والواقعى، وعمل متحالفاً مع كافة القوى النسائية والتقدمية نساء ورجالاً لإزالة كافة أشكال العنف والتمييز ضدها...

### **فهو يرى**

أولاً : مجرد تأمين الحقوق والنص عليها فى القوانين المختلفة لا يعنى نفاذها بالفعل، فهناك عوائق فكرية وثقافية واجتماعية وقانونية تحول دون التطبيق الفعلى

لهذه النصوص. وهذا يتطلب ضرورة العمل على تغيير المفاهيم وأنماط السلوك والعادات البالية التي تنعكس على الصياغة التشريعية وعلى ما ينعكس من لقضاء من أحكام. فما زالت هذه الموروثات تقف كعقبة في عقلية القاضي خاصة في قضايا الأحوال الشخصية بما يتطلب ضرورة إعادة صياغة التشريعات. بما يتفق مع روح العصر، وتكون واضحة بما فيه الكفاية حتى تقيد سيطرة القاضي التقديرية.

ثانياً: اتضح من خلال التجربة العملية أن جهل المرأة بالقانون، وبداية غرضها من تشريعات، من الأسباب الرئيسية لتعرضها للمشكلات وعجزها عن الدفاع عن نفسها ومطالبتها بحقوقها التي كفلها لها القانون والدستور والمواثيق الدولية، بما يتطلب ضرورة توجيه الاهتمام نحو توعيتها بهذه النصوص وبحقوقها المتعددة، وأن تعي أن من حقها، مثلاً أن تضيف ما ترى من شروط لعقد زواجها عند إبرامه، وأن إضافة مثل هذه الشروط لا يخالف الشرع والقانون، مثل اشتراطها عدم ممانعة الزوج لها في العمل بعد الزواج، أو منعها من السفر خارج البلاد إذا تطلب الأمر ذلك ومثل اشتراطها تفويض الزوج لها في تطبيق نفسها إذا ما تعذرت الحياة الزوجية بينهما، كما لها أن تعي وتتهم أنه من حقها أيضاً اشتراط حصولها على تفويض في حالة قيام الزوج بتطبيقها طلاقاً تعسفياً.

ثالثاً: كما ثبت أيضاً أن إثبات الضرر كسبب للتطليق من الأمور المعقدة التي تواجه صعوبة شديدة في إثباتها، بما يؤدي إلى طول الإجراءات والنفقات والوقت، فتظل قضايا الطلاق تنظر أمام المحاكم لسنوات طويلة بما لا يسمح باستقرار الأوضاع سواء بالنسبة للزوجة أو الأطفال، كما اتضح أيضاً أن حق الزوج المنفرد في إيقاع الطلاق يشجعه على التعسف في استخدام هذا الحق، فله حق التطليق دون مبرر ودون تعويض، وله أيضاً حق في عدم الاستخدام السنوي لهذا الحق بامتناع عن إيقاع الطلاق ورفض مساومة الزوجة بدفع مقابل مالي أو التنازل عن حقوقها في سبيل الحصول على حق الطلاق.



ويمكن هنا تقرير بعض الأمور التي قد تسمح بإيجاد نوع من التوازن بين طرفي علاقة الزواج، والقضاء على تعسف الزوج منها:

- جعل الطلاق لا يتم إلا بموجب حكم قضائي، إلا في حالة اتفاق الطرفين فيما بينهما على الطلاق في حالة استحالة الحياة الزوجية بينهما بحسبان أن القاضي قد تكون نظرتة نظرة محايدة.

- لفت الانتباه إلى أحقية الزوجة / المرأة على تضمين عقد الزواج على شرط تفويض الزوجة في تطليق نفسها.

- إخضاع حق الزوج في الطلاق لرقابة القضاء والحكم في حالة تعسفه في استخدام حقه المطلق بالتعويض، وذلك إذا ثبت أن الطلاق تم بدون سبب من الزوجة وليس لها دخل فيه.

رابعاً: ضرورة العودة للعمل بنص المادة ١١ من القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ الذي كان ينص على حق الزوجة في حالة زواج زوجها بأخرى أن تطلب الطلاق دون تحملها عبء إثبات الضرر الواقع عليها من هذا الزواج، وعد مجرد الزواج بأخرى قرينة على إحداث الضرر.

للقاضي في حالة الحكم بتطليق الزوجة أن يشمل الحكم ذاته تقرير نفقة المطلقة أثناء عدتها ونفقة الصغار، وتقرير حق الحضانة، وتنظيم رؤية الصغير، وكل ما هو متعلق بتنظيم العلاقة بين المطلق والمطلقة؛ بحيث لا تحتاج الزوجة بعد ذلك إلى إقامة دعاوى مستقلة للمطالبة بكل أثر من هذه الآثار على حدة، بما يحقق اختصاراً للإجراءات واقتصاداً للنفقات وسرعة الفصل في الدعاوى، بما يسمح باستقرار الأوضاع.

## وضعية المرأة والتحوّلات الاجتماعية في تونس

على بن ناصر

### تقديم

يعتبر صدور مجلة "الأحوال الشخصية" (أوت ١٩٥٦) أبرز حدث عرفته المرأة في تونس. ونظرا لما تضمنته هذه المجلة من قوانين وتشريعات، فإن تأثيراتها لم تشمل المرأة فقط، بل تعدتها لكامل المجتمع؛ بأسسه الديمغرافية والاقتصادية والثقافية. لقد اندرج صدور هذه المجلة ضمن مجموعة إجراءات وقوانين وترتيبات هادفة إلى تفكيك منظومة البنية التقليدية للمجتمع وبناء منظومة حديثة قادرة على استيعاب التطورات وملائمة للانفتاح الذي تبحث عنه الدولة منذ الاستقلال. ومن الطبيعي، فإن انفتاح الاقتصاد التونسي منذ بداية السبعينات سيكون الأثر الحاسم في جلب رعوس الأموال الساعية إلى الاستفادة من الحوافز المقارنة والتي مثلت فيها اليد العاملة النسائية العامل البارز.

### ١ - الإطار العام لتحرير المرأة

لقد سبق صدور مجلة "الأحوال الشخصية" سنة ١٩٥٦ جميع المخططات الاقتصادية التي عرفها القطر التونسي منذ بداية الستينات. وقد كانت هذه المجلة عنصرا ضمن منظومة تهدف إلى تفكيك البنى التقليدية وتركيز سلطة الدولة ويمكن تلخيصها في:

- الحد من سلطة الأرستقراطية التقليدية: وذلك بإلغاء المملوكية وإعلان النظام الجمهوري، إلغاء نظام القيادة، بناء إدارة حديثة، إصلاح النظام التعليمي المرتكز على الحراثة والاعتماد على اللغة الفرنسية كأداة لتبليغ العلوم.
- الإصلاح الزراعي: إزالة نظام الأحماس، الشروع في خصخصة الأراضي الجماعية وهو ما ساهم في تفكيك البنى القبلية ومزيد تحديد السلطة الاقتصادية للأرستقراطية.

- تحرير المرأة: بمنع تعدد الزوجات والتطليق أمكن القضاء على ركيزتين من ركائز النظام القبلي المبنية على بونية المرأة.
  - تثبيت السكان في الأرض: وهو ما ساهم في مزيد تفكيك البنى العروشية المرتكزة على التشقت والعمل على بعث قرى ودشرات حول وظيفة إدارية تمثل سلطة الدولة. وقد كان الخطاب السياسى السائد يعتبر القبيلة نقيض الدولة رغم أن السلطة لم تتورع في استعمال هذا العنصر خاصة في فترات الأزمات.
  - إعادة تنظيم التقسيم الإدارى بهدف إزالة التنظيم المجالى القبلى: وقد تم تقسيم عدة عروش على عدد من المجالات الإدارية المختلفة ويبرز ذلك جليا في مستوى المعتمديات خاصة في مناطق الوسط والجنوب.
- إن المتأمل في هذه الإجراءات يلاحظ الدور البارز الذى احتلته المرأة ضمن هذه المنظومة التحديثية.

## ٢ - القوانين والإجراءات

- لقد احتوت مجلة "الأحوال الشخصية" على عدة قوانين تتمثل في:
- منع تعدد الزوجات والتطليق.
  - تحديد السن الأدنى للزواج بـ ١٥ سنة للمرأة و١٧ سنة للرجل تم الترفيع فيها سنة ١٩٦٤ إلى ١٧ سنة للمرأة و٢٠ سنة للرجل.
  - وقد دُعمت هذه القوانين بإجراءات أخرى أهمها :
  - إصلاح التعليم (نوفمبر ١٩٥٨) والذى أكد على اعتبار الدراسة حقا للأطفال من الجنسين منذ سن السادسة، ولكن لم يقع سن إجبارية التعليم إلا في ١٩٩١؛ عندما صدر قانون يفرض على الأولياء إرسال منطوريهم للمدرسة حتى سنة الخامسة عشرة.
  - شن الحقوق السياسية للمرأة (جوان ١٩٥٩) والداعية للتساوى في الحقوق والواجبات التى ينص عليها الدستور.
  - قانون الشغل (١٩٥٦) وذلك بالمساواة بين الجنسين في الشغل وتحديد السن الأدنى للتشغيل بـ ١٥ سنة.

- التنظيمات الاقتصادية وهي تتمثل في حصر الأطفال المتحصلين على المنحة العائلية بالأربع الأوائل (١٩٦٠) ثم ثلاثة فقط منذ ١٩٨٨.
- الإجراءات الإدارية: وذلك ببعث الديوان الوطنى للأسرة والعمران البشرى سنة ١٩٧٣، وبنشر وسائل منع الحمل منذ ١٩٦٠.

### ٣ - التحولات الديمغرافية ودور المرأة

تمثل التأثيرات الديمغرافية إحدى المظاهر البارزة لجملة القوانين والترتيبات التي اتخذت منذ ١٩٥٦؛ وقد تميزت هذه المظاهر بحركية بطيئة لعناصرها سرعان ما تدعمت في السنوات الأخيرة. ويمكن اعتبار التغيرات الديمغرافية التي عرفها المجتمع التونسي هي تحولات عميقة ارتبطت بدور المرأة التي كانت العنصر الفاعل في هذه التحولات المتمثلة خاصة في دخول تونس مرحلة الانتقال الديمغرافي. فلأول مرة في التاريخ الحديث للمجتمع التونسي وحسب تعداد ١٩٩٤، بدأت قاعدة الهرم الديمغرافي تنحصر تدريجيا، إذ أن الفئة العمرية من صفر إلى خمسة سنوات أصبح عددها دون الفئة العمرية الموالية (٥ - ١٠ سنوات) (٩٦٨ ألفاً مقابل ١٠٥٥ ألفاً) وكذلك من حيث النسبة التي تحولت من ١٨,٦٪ سنة ١٩٦٦ إلى ١١٪ سنة ١٩٩٤.

(جدول ١) تطور التركيبة العمرية للسكان

الفئة العمرية	١٩٨٤	١٩٩٤
٥ ٠	١٤,٦	١١
١٥ ٥	٢٥,١	٢٣,٨
٦٠ ١٥	٥٣,٧	٥٦,٩
٦٠	٨,٣	٦,٧
المجموع	١٠٠	١٠٠

وقد ارتبط ذلك بعدد من التحولات المتمثلة في: التراجع المطلق للولادات: من ٢٢٧ ألف حالة ولادة حية سنة ١٩٨٤ إلى ٢٠٧ ألف، سنة ١٩٩٤. وتراجع المؤشر الخصوصى للخصوبة من ٧,٢ طفل لكل امرأة قادرة على الإنجاب إلى ٢,٩ سنة ١٩٩٤.



كما انخفضت نسبة التوالد إلى ٣,٦ أنثى لكل امرأة، وهذا المؤشر مهم للغاية إذ أن ٢,١ تعتبر الحد الأدنى لتجديد المجتمع. وقد تحولت تبعاً لذلك الولادات التي تحولت من ٤٥٪ سنة ١٩٦٦ إلى ٢٢,٧٪ سنة ١٩٩٤ وكذلك الشأن بالنسبة للوفيات من ١٥٪ إلى ٥,٨٪.

إن المتأمل في تغير هذه المؤشرات يستشف الدور الذي لعبته المرأة في هذا المجال باعتبارها العنصر المسئول مباشرة عن الحركية الديمغرافية. فقد ساهم تحديد سنة الزواج وانتشار التعليم إضافة إلى التحولات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى في عدة نتائج؛ إذ تأخر سن الزواج بالنسبة للذكور والإناث على حد سواء، فإذا كان سن الزواج يقدر بـ ٢٠,٨ سنة للمرأة سنة ١٩٦٦، فقد أصبح اليوم (١٩٩٤) ٢٦,٧ سنة وهي سن قريبة من مثيلاتها في الدول الأوروبية. وقد كان من نتائج ذلك تراجع نسبة الخصوبة. كما أن معدل سن المرأة عند الإنجاب الأول تحول من ٢٢ إلى ٢٨ سنة بين ١٩٦٦ و١٩٩٤؛ وتبعاً لذلك تراجع عدد السنوات المخصص للرضاعة لدى المرأة من ١٨ سنة ١٩٦٦ إلى ٦ سنوات سنة ١٩٩٤، كما تطور أمل المرأة عند الولادة الأخيرة من ١٥ إلى ٣٥ سنة. ولقد أدى تأخر سن الزواج المرتبط بعوامل أخرى من بينها طول مدة الدراسة والبحث عن الشغل إلى ارتفاع نسبة العزوبية لدى الجنسين.

#### (جدول ٢) تطور العزوبية للجنسين

فئة عمرية	ذكور		إناث	
	١٩٨٤	١٩٩٤	١٩٨٤	١٩٩٤
١٥ - ٢٠	١٠٠	١٠٠	٩٣,٣	٩٧
٢٠ - ٢٥	٩١,٤	٩٦,٣	٥٩	٧٢,٣
٢٥ - ٣٠	٥١,٩	٧١	٢٤,٦	٣٧,٧
٣٠ - ٣٥	١٧,٧	٣١,١	٩,٧	١٨,١
٣٥ - ٤٠	٥,٩	٩,٥	٣,٨	٨,٩
٤٠ - ٤٥	٣,٢	٤,٧	٢,٢	٤,٧

٢,٣	١,٦	٣	٢,٧	٥٠ ٤٥
١,٨	١,٥	٢,٤	٢,٤	٥٥ ٥٠
١,٣	١,٩	٢,١	٢,٢	٦٠ ٥٥
١,٤	٣	٢,٢	٣,٤	٦٠

#### المعهد الوطني للإحصاء ١٩٩٤

فقد بينت إحصائيات ١٩٩٤ أن ٩٧٪ من النساء هن عازبات بين ١٥-٢٠ سنة؛ كما أن ٣/٤ لم تتزوج بعد وهن في ٢٥ سنة وأكثر من ١/٣ في سن الثلاثين وحوالي ١/٥ في سن الخامسة والثلاثين؛ وهذا التأخر له تأثير كبير على مؤشر الإنجاب. إضافة إلى كون معدل الإنجاب مرتبط بالمستوى الذهني للمرأة، ذلك أنه يقدر لدى المرأة الأمية ب ٥,٠٢ و ٢,٧٥ لدى المرأة ذات المستوى الابتدائي و ٢,٢٧ في المستوى الثانوي وينزل إلى ١,٦٣ لدى المرأة ذات المستوى الجامعي.

#### ٤ - المرأة والشغل

##### ١. ٣ المرأة والأنشطة الاقتصادية.

لقد أدى تحرر المرأة جزئيا من الضغوط الأسرية التقليدية (صغر حجم الأسرة معدل ٥,٠٢ سنة ١٩٩٤) وتحسن المستوى التعليمي الذي أصبح مضاهيا للذكور وكذلك نتيجة الضغوط الاقتصادية إلى مشاركة أكثر فاعلية على مستوى الشغل خارج المنزل. وتقدر المشاركة النسائية في قوة العمل بحوالي ٦٢٪ حاليا وهذه النسبة تكون أكبر لوقع اعتبار الأنشطة الفلاحية التي تتعاطاها المرأة بصفقتها معينة عائليا.

##### (جدول ٣) نسبة مشاركة المرأة في الأنشطة الاقتصادية (١٩٩٤)

اليد العاملة النسائية %	القطاع
٢٨,٨٪	الخدمات الاجتماعية (صحة، تعليم..)
٦,٦٪	النقل والمواصلات
١٧,١٪	الخدمات
٢١,٤٪	الفلاحة

الصناعة	%٤٥,٧
النسيج والملابس	%٧٧,١
صناعة معملية أخرى	%١٢

المصدر: المعهد الوطني للإحصاء ١٩٩٤. تونس

تعتبر نسبة مشاركة المرأة التونسية في النشاط الاقتصادي أكبر نسبة للمشاركة في الأقطار العربية. لكنها مازالت بعيدة مثيلاتها في لأقطار المصنعة وحتى عن معدل الدول النامية بما في ذلك القارة الإفريقية.

(جدول ٤) % نشاط الإناث من (٢٠ ٥٩ سنة)

الدولة	سنة	١٩٥٠	١٩٨٠	٢٠١٠ (إسقاط)
الجزائر		%٢,٤	%٧,١	%١٣,٣
المغرب		%٦,١	%١٦,٧	%٣١,٤
مصر		%٤,٧	%٨,٦	%١٥,٧
تونس		%٤,١	%٢١,٨	%٣٠,٩
الدولة المتقدمة		%٤٦,٦	%٦٤,٧	%٦٧,٥
الدول النامية		%٥١,٩	%٥١,١	%٤٩,٤
إفريقيا		%٤١,١	%٣٩	%٣٥,٢

المصدر: المكتب الدولي للشغل (١٩٨٦)

إن ما يمكن ملاحظته هو أن % النشاط لدى الإناث بهذه الأقطار العربية يعتبر من أضعف النسب في العالم. ورغم أنها لا تترجم حقيقة الشغل النسائي نتيجة عدم اعتبار العمل الموسمي والعائلي، فإن مستوى الشغل يقل في المجتمعات العربية الإسلامية عن بقية المجتمعات.

كما أن هذه النسب وحتى داخل دول المغرب العربي ومصر تخفى تباينات متمثلة في مستوى التشغيل. وحسب المكتب الدولي للشغل ورغم أن % لليد العاملة

النسائية فى المغرب أكبر منها فى مصر، لكن مشاركة المرأة المصرية تكون أهم فى الأنشطة الحديثة فى حين أن الشغل النسائى بالمغرب يكون أهم فى الأنشطة العادية. ويبرز ذلك من خلال مستوى التعليم؛ النساء المشتغلات أميات فى المغرب فى حين أن أكثر من ٥٠٪ لهن مستوى تعليم ثانوى أو جامعى فى مصر.

يقترن النشاط الاقتصادى لدى المرأة بالمستوى التعليمى، ذلك أن نسبة الاشتغال تقدر بـ ١٣,٥٪ لدى النساء الأميات، وبـ ٣١,٤٪ لدى من لهن تكوين ابتدائى، وتصل إلى ٥٠٪ فى المستويات العليا.

يمثل دخول المرأة لسوق الشغل بأعداد كبيرة مصدرا رئيسيا لصراعات اجتماعية. كثيرا ما تطفو على السطح فى فترات الأزمة؛ ذلك أن المساواة بين الرجل والمرأة وحققها فى الشغل يبقى مقبولا طالما أن ذلك لا يؤدى إلى "افتكاك مواطن الشغل الرجالية". وقد برز هذا التوجه فى الخطاب السياسى وعلى أعمدة الصحف فى بداية الثمانينات والذى أبدل مفهوم موطن الشغل بمفهوم آخر وهو موطن الرزق. بكل ما يوليه من دور للرجل باعتباره المنفق على الأسرة. ولكن رغم كل ذلك فإن شغل المرأة لم يعد مرتبطا برغبة المجتمع فقط إذ مع انفتاح الاقتصاد أصبح الشغل بأيدي المستثمرين الباحثين عن الامتيازات وهذه الامتيازات المقارنة توفرها اليد العاملة النسائية.

## ٢-٢ المرأة والشغل الصناعى

تعتبر الصناعة أهم قطاع باعث لمواطن الشغل إذ أن نسبة تتراوح بين ٣٦٪ و ٤٠٪ من مواطن الشغل الجمالية.

وتحل الصناعات النسيجية المكانة الأولى باعتبارها توفر أكثر من ٣/١ اليد العاملة الصناعية التى هى فى أغلبها يد عاملة نسائية. فمنذ ١٩٧٥ أصبح من ٢/١ العاملين فى الصناعات النسيجية هم من النساء، حيث تم بعث ١١٢ ألف موطن منها ٥٥٠٠٠ شملت النساء؛ وتحقكر الصناعات النسيجية ٩٤٪ من الشغل النسائى الصناعى. وترجع أهمية النسيج إلى سياسة التحويل الصناعى من دول المركز نحو الأطراف على المستوى العالمى؛ وقد دعمتها فى ذلك قوانين مشجعة لرأس المال الأجنبى من بينها قانون أبريل ١٩٧٢. كما لعب قرب البلاد التونسية من أوروبا وكذلك محدودية الأجور



وضعف الانخراط النقابي للفتيات دوراً حاسماً في جلب هذه الصناعات. ولعل محدودية المستوى النقابي يرتبط إضافة للعوامل الموضوعية بجملة من العوامل الأخرى، لعل أهمها حركية اليد العاملة، ذلك أن ٦٨٪ من النساء في قطاع النسيج اشتغلن لمدة تقل عن ٦ أشهر في السنة.

(جدول ٥) النساء اللاتي اشتغلن دون ٦ أشهر في السنة (بالألف)

الفرع الصناعي	النسيج	مواد البناء	الفلاحة الغذائية	مختلفة	ميكانيكية	كيمياوية	مجموع
العدد	١١١٦,١	٢,٨	٢,٨	٣,٩	١,٥	٠,٥	١٢٧,٦
٪ الفرع	٥٦,٩	١٠,٢	٩,٩	٨,٦	٥,٠٥	٤,٤٦	٣٦,٩
٪ القطاع	٩٠,٩	٢,٢	٢,٢	٣,٠	١,١٧	٠,٤	٪١٠٠

المعهد الوطني للإحصاء ١٩٩٤

إن عدم استقرار الشغل النسائي يفسر النسبة المرتفعة للفتة العمرية الشابة إذ أن ٤٤٪ من المشتغلات هن دون ٢٥ سنة، والتخلي عن العمل في سن مبكرة يفسر هذه الوضعية. والمشتغلون الخواص (أجانب أو محليون) يستغلون هذه الحالة جيداً ذلك أنهم يعتمدون إلى الطرد القانوني وإعادة تجديد العقد أو عدمه كل ستة أشهر.

وفي محاولة لمزيد استغلال اليد العاملة النسائية يعتمد عديد الباعثين الصناعيين إلى التخلص من اليد العاملة النسائية الحضرية في العمليات البسيطة التي لا تحتاج إلى مهارات وتعويضها بيد عاملة ريفية يتم جلبها بواسطة حافلات خاصة في هجرات ذهابية يومية. ويمنع على الفتيات بمفعول طبيعة العمل مغادرة المصنع حيث تقوم نفس الحافلات بإرجاعهن إلى قراهن الأصلية عند المساء. ويمتد شعاع الجمع هذا على أكثر من ٦٠ كم حول المدن الكبرى.

ترتبط هذه الحركية بطبيعة العلاقة بين المرأة والشغل المتميزة بضعف المستوى التعليمي إذ أن أكثر من ٨٠٪ لم تتجاوزن المرحلة المهنية، وتمثل الأميات بينهن حوالي ١/٣. فالأجر الذي يقل عموماً عن الجر الصناعي المضمون لا يعدو أن يكون مورداً يوضع

حد له بالزواج. ورغم أن بعض النشاطات قد توفر من الناحية المادية مداخل أكبر، لكن الفتيات يحبذن العمل الصناعى باعتبار أنه يوفر فرص الاختلاط والذهاب إلى المدينة بالنسبة للريفيات والخروج للشارع لدى الحضريات.

أما عن التشغيل، فإنه يخضع إلى شبكة كبيرة تنبنى على أسس عائلية وهو ما يعتبر فى حد ذاته عاملا من عوامل المراقبة الذاتية للمرأة. إذ أن المطالبة بتحسين الأجر يتحول من مطلب شغل إلى نوع من الإساءة لمصاحب العمل وهو ما ترفضه العائلة. ويتجلى ذلك من خلال مدى قدرة وحرية الفتيات فى التصرف فى الأجر إذ أن القليل منهن يتحكمن فيه والبقية يوكلن هذه المهمة لأولياتهن الذين يقومون بضمها لميزانية العائلة.

أما عن طول فترة الشغل فإنها ترتبط بحاجة صاحب العمل وكذلك بظروف وإمكانيات المرأة. إذا كان نصف الإناث لم يشتغلن سوى ستة أشهر، فإن تجربة العمل لا تتجاوز ثلاث سنوات لأكثر من ٩٠٪ منهن.

#### خاتمة

إن التحولات الكبيرة التى عرفها المجتمع التونسى والتى كان للمرأة دور بارز فيها أفرزت مشاركة مهمة للعنصر النسائى فى الحياة الاقتصادية. لكن هذه المشاركة الفعالة تختلف من قطاع إلى آخر ومن مستوى إلى آخر، مما يجعل بعض أصناف الشغل لا تساهم فى تطوير قوى الإنتاج ولا تساهم بالتالى فى تحرر المرأة.



---

## حقوق المرأة المصرية بين المنظور الرسمي والمنظور الشعبى

فاطمة خفاجى

---

تعرض هذه الورقة إلى الموقف الرسمى من حقوق المرأة، أى المنظور الحكومى والفرق بينه وبين الموقف الشعبى المتمثل فى موقف الجمعيات النسائية التى نشط عملها فى مصر فى الآونة الأخيرة وخاصة منذ أوائل التسعينيات.

### حقوق المرأة المصرية من المنظور الحكومى

تعتبر مصر من أوائل الدول التى تسارع فى الانضمام إلى اتفاقيات وإعلانات حقوق الإنسان، فقد تبنت مصر الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى عام ١٩٤٨ الذى يعتبر أول محطة فى تطور قانون الحقوق الدولية. ومنذ ذلك التاريخ انضمت مصر لعملية وضع المسودة الأولى لكثير من الاتفاقيات الدولية بالحقوق المختلفة التى تتعهد الحكومة بتطبيقها. وقد لعبت مصر أيضاً دوراً مهماً فى التحضير للمعاهدة الإقليمية لحقوق الإنسان فى أفريقيا، وكذلك فى وضع ميثاق حقوق الإنسان والشعوب الأفريقية. ولعبت دوراً هاماً فى إخراج الاتفاقية الدولية لحقوق الإنسان إلى حيز الوجود.

وصدّقت مصر على الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أنواع التمييز ضد المرأة (سيداو) فى عام ١٩٨١، وقدمت تقريراً للجنة الدولية لحقوق المرأة منذ تصديقها على الاتفاقية، ولكن تحفظت الحكومة المصرية على بعض مواد الاتفاقية مثل المادة التاسعة بخصوص حق المرأة فى منح جنسيتها لأولادها. وعلى المادة ١٦ بخصوص الحقوق المتساوية فى الزواج وعلى المادة ٢٩ بخصوص التحكيم عند حدوث منازعات.

وينص الدستور المصرى لعام ١٩٧١ فى مادته العاشرة على أن الدولة تضمن التوفيق بين واجبات المرأة فى إطار العائلة وبين عملها وعلى أن المرأة متساوية مع الرجل فى كل المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

وهكذا يتضح مما سبق حرص الحكومة على إظهار التزامها بحقوق الإنسان وحقوق المرأة من خلال الإسراع فى الانضمام إلى الوثائق والمعاهدات الدولية.



وإذا حللنا موقف الحكومة المصرية من قضية حقوق المرأة نجدها أكثر تقبلاً لبعض الحقوق عن البعض الآخر، فنجد أن الحقوق الصحية وحق التعليم للفتاة والمرأة هي حقوق مقبولة ومشروعة وليس عليها خلاف وتنعكس على الخطاب الرسمى. وتلتزم أيضا الدولة بتوفير الاعتمادات المالية لتنفيذ بعض هذه الحقوق. أما الحقوق السياسية والحقوق الاقتصادية مثلا فلا تحصل على نفس نوع الالتزام ولا التشجيع من جانب الدولة.

والبراهين على ذلك كثيرة، فهناك تدن واضح في مؤشرات مشاركة المرأة في الحياة السياسية في مصر وتدن في أعداد عضوات مجالس الشعب والشورى و المجالس المحلية وأعداد المرأة في الأحزاب السياسية والنفقات وعدم اعتلاء المرأة لبعض المناصب المهمة كمنصب محافظ، رئيس جامعة، قاض، رئيس البنك المركزى ... إلخ. وهناك أيضا عدم التزام حقيقى بحقوق المرأة الاقتصادية فيتضح ذلك من مؤشرات مشاركة المرأة في العمل الرسمى في مصر وعدم الاعتراف بعمل المرأة في القطاع غير الرسمى وأيضا في عدم تسهيل عملية جمع المرأة بين وظائفها الاقتصادية ووظائفها الأسرية.

وإذا نظرنا أيضا إلى نفس النوع من الحقوق الصحية فهناك تمييز من جانب الدولة في تبني أية حقوق صحية، فمثلا داخل الحقوق الإنجابية نجد أن الحقوق الخاصة بتنظيم الأسرة تتبناها الدولة وترصد لها ميزانيات ضخمة لأن هناك أهدافا واضحة لتحديد حجم السكان أما موضوع مثل مناهضة الختان فلا نجده يحظى بنفس الاهتمام.

ويحتوى النظام القانونى في مصر على تناقض واضح عند التعرض لحقوق المرأة في المجال العام، فالقوانين المصرية تمنح المرأة حقوقا متساوية في المجال السياسى والاقتصادى أى في المجال العام، أما في مجال الأسرة فالعكس صحيح. فقوانين الأسرة تفرق بين الرجل والمرأة لدرجة أنه في أحوال كثيرة أصبحت الأسرة مكانا لممارسة العنف وإعادة إنتاج عدم المساواة. فالمرأة داخل الأسرة لا تتحكم في مواردها المالية، ويؤثر على حياتها العادات والتقاليد التى تحصر أهمية المرأة ودورها في عملية

الإنجاب والقيام بالأعمال المنزلية مما يؤثر على مقدرتها على المشاركة في الحياة الاقتصادية والحياة العامة خارج الأسرة. وقد أدى ذلك إلى أن المرأة نفسها قد اقتنعت بأنها لا تستطيع أن ترقى إلى درجة المساواة مع الرجل نظرا لطبيعتها وأدوارها المختلفة التي تحددها العادات والتفسيرات الخاطئة للدين. وهكذا فبالرغم من الحقوق المتساوية في الحياة العامة، فإن المرأة لا تستطيع التمتع بها نظرا للقيود المفروضة على حقوقها داخل الأسرة.

ويتضح التناقض أيضا في أنه بالرغم من تقديس الأدوار الخاصة بالمرأة كأم وكزوجة، فهناك تمييز واضح ضد المرأة داخل الأسرة ولا تتمتع بالمساواة مع الزوج في الحقوق الخاصة بالزواج وإنهائه وكل ما يترتب على ذلك من نفقة وحضانة وحق السكن وحق التطلق نفسه. وقد كان من المنطقي إذا كان هناك تركيز وتقديس لهذه الأدوار، حصول المرأة على حقوق أكثر من تلك الممنوحة إليها في إطار قوانين الأحوال الشخصية.

### **حقوق المرأة من منظور الجمعيات النسائية**

لقد نشطت الجمعيات النسائية للمرأة نشاطاً ملحوظاً وخاصة عند التحضير لمؤتمر السكان عام ١٩٩٤ وأيضاً عند التحضير لمؤتمر بكين عام ١٩٩٥.

وقد اختلفت الجمعيات النسائية عن الحكومة في تناولها لقضية حقوق المرأة. فقد تناولت هذه الجمعيات جميع أنواع الحقوق للمرأة ولم تكتف فقط بالحقوق الصحية وبحق التعليم، فنجد أنها قد تناولت موضوعات مهمة مثل حق المرأة في اعتلاء المناصب المهمة التي حرمت منها منذ زمن بعيد. نجدها قد تناولت حق الأم المصرية المتزوجة من أجنبي في إعطاء الجنسية المصرية لأولادها، وحق مناهضة الختان وحق المرأة في الحماية من العنف وحق المرأة العاملة في القطاع غير الرسمي في الحماية القانونية وغيره من الحقوق الأخرى.

لقد استخدمت أيضا الجمعيات النسائية الاتفاقية الدولية التي صدقت عليها الحكومة المصرية وخاصة الاتفاقية الدولية لإلغاء جميع أنواع التمييز ضد المرأة من أجل الدعوة للالتزام بتنفيذ بنود هذه الاتفاقية، وقامت بكثير من الدراسات ونظمت الاجتماعات من أجل رفع التحفظات على هذه الاتفاقية.

وقد كان هناك توازن فى دعوة الجمعيات النسائية بين حقوق المرأة داخل الأسرة وحقوق المرأة فى المجال العام، ونادت باستخدام التفسيرات الدينية التى هى أكثر ملائمة للظروف المعيشية لكل من الرجل والمرأة.

ونادت أيضا الجمعيات النسائية بتعديل قانون الأحوال الشخصية ليس فقط لصالح المرأة بل أيضا لصالح الأطفال. ونادت بتعديل القوانين والإجراءات الخاصة التى تمنع المرأة من السفر إلا بموافقة زوجها، وأيضاً بتعديل قانون الاغتصاب الذى كان يعفى المعتصب من العقوبة إذا تزوج ممن اغتصبها. وقد نجحت هذه المحاولات فى تغيير القانون الأخير مؤخراً.

وقامت بعض الجمعيات بتنفيذ برامج خاصة بمحو الأمية القانونية للنساء فى الريف والحضر من أجل تعريفهن بحقوقهن المختلفة، وقد أثبتت التجربة العملية أن المرأة المتلقية لهذه البرامج لابد وأن تشارك بنفسها فى تحديد الحقوق القانونية التى ترغب فى معرفتها. ولأن الحقوق مترابطة ويصعب الفصل بينها، فقد أثبتت التجربة العملية عندما نفذت البرامج الخاصة بتعريف المرأة بحقوقها السياسية أن اكتشف أنه من أجل أن تمارس المرأة حقها فى التصويت لابد أن يكون لديها بطاقة انتخابية، وتتطلب الأخيرة وجود بطاقة شخصية؛ ولأن أعداداً كثيرة من النساء وخاصة فى الريف ليس لديهن بطاقة شخصية أصبح حق المرأة فى الحصول على بطاقة شخصية حقاً أساسياً تنادى به الجمعيات النسائية للمرأة. خاصة أن المرأة تحرم من حقوق أخرى كثيرة تنتج عن عدم توفير البطاقة الشخصية مثل حقها فى الحصول على معاش وعلى أى مميزات أخرى.

وتنادى بعض الجمعيات النسائية أيضاً بأهمية اتخاذ التدابير المؤقتة التى تنادى بها الاتفاقيات الدولية حتى تستطيع المرأة أن تحسن من وضعها بالنسبة للمشاركة فى الحياة العامة مثل العمل بنظام الحصص. ومصر كانت قد لجأت إلى تخصيص مقاعد للمرأة فى مجلس الشعب والمجالس المحلية عملاً بالاتفاقية الدولية للقضاء على أنواع التمييز ضد المرأة، ولكنها أوقفت العمل بهذا المبدأ مما نتج عنه تدنٍ فى نسبة مشاركة المرأة تماماً فى هذه المجالس.



على أنه على الجانب الآخر فمن الملاحظ أن هناك تنافساً وتنافراً بين المنظمات النسائية المختلفة مما يؤدي إلى عدم تراكم العمل الأهلي الذي يساند قضايا المرأة من أجل بناء حركة نسائية تستطيع أن تغير من الوضع الراهن. ويزيد من حدة هذا التنافس والتنافر التكالب على المصادر المالية من الهيئات المانحة الأجنبية.

### **كيفية سد الفجوة بين المنظورين الرسمي والشعبي**

يتضح مما سبق أن هناك فجوة كبيرة بين الجانب الحكومي وجانب المنظمات غير الحكومية في تناول قضية المرأة، ولابد من سد هذه الفجوة إذا كانت هناك رغبة حقيقية في تحسين وضع المرأة في مصر.

من الملاحظ على الجانب الحكومي عدم تقبل أى تقييم تتقدم به الجمعيات النسائية لوضع المرأة من أجل التعرف على المشاكل الحقيقية ومحاولة مواجهتها، وتميل الحكومة إلى إبراز النجاحات والإنجازات بشكل لا يكون واقعياً في أحيان كثيرة. على الحكومة أن تلجأ للجانب الشعبي للتعرف على المشاكل الحقيقية، حيث إن التنظيمات الأهلية هي الأكثر قدرة على التفاعل مع المرأة على المستوى القاعدي والأكثر قدرة على التعرف على مشاكلها والتعبير عنها.

وهناك احتجاج على الجانب الحكومي لتبنى منظور أكثر تقدماً بالنسبة لقضايا المرأة والاعتراف بأن الارتقاء بوضع المرأة من شأنه الارتقاء بشأن المجتمع كله، وأن حقوق المرأة مترابطة لا تتجزأ، ولا يصح منح المرأة بعض الحقوق وحجب البعض الآخر عنها.

وعلى الجانب الآخر، فعلى الجمعيات النسائية أن تنظم صفوفها وتعمل على خلق حركة نسائية بالمعنى الصحيح، تتبنى قضايا عامة تعمل من أجلها، وأن تنسى خلافاتها لتكون أكثر تأثيراً.





---

## مقاربة للعنف الموجه ضد المرأة الطفلة ومدى شرعنته وآثاره على الحقوق الصحية والحقوق الإنجابية

فريدة بنانى

---

### تمهيد

ظاهرة العنف الموجه ضد المرأة، التى كانت "تابو" اجتماعى، ومن المواضيع المسكوت عنها التى كانت تكتنفها ثقافة الصمت، أصبحت فى ظل التطور الحضارى، وبفضل الدور المهم الذى قامت به الحركة النسائية عبر العالم، مسألة مكشوفة وموضوعة على طاولة البحث والتدقيق والمساءلة والإدانة والتنديد، بحيث إنها فى العقد الأخير من القرن العشرين، عدت إحدى أهم المسائل التى أميط عنها اللثام، وزعزت سلطتها وقداستها التى تخفى وراءها مجموعة من الممارسات اللاإنسانية<sup>(١)</sup>.

ولقد أنتج الدور المهم الذى قامت به الحركة النسائية عبر العالم، فى الكشف عن هذه الظاهرة<sup>(٢)</sup>، ثماره، باعتراف هيئة الأمم المتحدة، أن العنف ضد النساء إنما هو انتهاك لحقوق الإنسان<sup>(٣)</sup>، وبتعيين مقرر خاصة<sup>(٤)</sup> لمسألة العنف ضد النساء بلجنة حقوق الإنسان التابعة لها، وبتبنى الأمم المتحدة لإعلان العنف ضد المرأة.

موازاة مع ذلك، ناضلت النساء من أجل الحقوق الإنجابية فى معظم بلاد العالم إيماناً منهن، بأن الصحة الإنجابية ترتبط بالحقوق الإنسانية للمرأة ارتباطاً لا انفصام فيه، وقد وضعت فى السنة نفسها وثيقة المؤتمر الدولى للسكان والتنمية، مفاهيم جديدة حول الحقوق الإنجابية<sup>(٥)</sup>.

وبهذا، فظاهرة العنف الموجه ضد النساء، لم تعد ظاهرة يتم التستر عليها، بل أصبحت ظاهرة مكشوفة وغير مقبولة ومنبوذة، وينظر إليها فى المجتمعات المتحضرة على أنها فظاعة ووحشية. وقد وضعت كما سبق القول على طاولة البحث والتحليل

والمساءلة من قبل الباحثين والدارسين<sup>(٦)</sup>، كما أن موضوع صحة المرأة الإنجابية والحقوق الإنجابية وتنظيم الأسرة، والعلاقة بينه وبين وضع المرأة في المجتمع، وبينه وبين مشاركتها في التنمية.. إلخ لم تعد من الموضوعات الغائبة عن بؤرة اهتمام الباحثين والدارسين.

ولكن بالرغم من هذه النضالات والاعترافات والمفاهيم الجديدة، التي لا يمكن لأى إنسان متشبع ومؤمن بحقوق الإنسان، أن يجادل في أهميتها ودورها في فضح الممارسات والاعتداءات اللاإنسانية التي تتعرض لها النساء، والكشف عن خطورتها، وإثارة انتباه الرأي العام الوطنى والدولى، وإثارة انتباه المسؤولين على جميع المستويات، إلى أهمية وخطورة العنف الممارس ضد النساء، ونبذ هذا الاعتداء وشجبه وإدانته ومحاربته، فهي بالرغم من كل هذا لا تزال حديثة، ولا يمكنها فى حقبة وجيزة القضاء على ظاهرة العنف الممارس ضد النساء، التي تجذرت منذ قرون فى كل المجتمعات.

ولهذا فإن العنف الممارس ضد النساء فى مجتمعاتنا العربية، لا يزال حاضرا بقوة فى حياتنا اليومية، بكل أشكاله وأنواعه المعنوية والمادية، وفى كل المجالات والأمكنة الخصوصية والعمومية: فى البيت الأسرى، فى بيت الزوجية، فى الشارع، وفى مختلف المؤسسات القائمة فى المجال العام، ولا يزال هذا العنف فى أوساطنا وعلاقاتنا الاجتماعية، سواء فى الحياة الخاصة أو العامة، يعد أمراً عادياً ومشهداً اعتيادياً مألوفاً، بحيث إنه يمكن القول إن "العنف ضد الفتيات الصغيرات والنساء عندنا، جزء مندمج فى المشهد الثقافى، لدرجة أن إدانته تظهر مسألة طوباوية وسوريالية"<sup>(٧)</sup>.

والعنف الممارس ضد النساء، بكل أنواعه المعنوية والمادية، له تأثير خطير على صحتهن الإنجابية وحقوقهن الإنجابية وتنظيم الأسرة! ذلك أن موضوع العنف ضد المرأة، يعد من موضوعات الصحة العامة، كما أن صحة المرأة فى نظرنا، لا تعنى خلو جسمها من الأمراض ولاتأهيلها للقيام بدورها الوظيفى فى الإنجاب فقط، وإنما صحة المرأة تعنى بالإضافة إلى ذلك وبالدرجة الأولى، عدم التمييز بينها وبين الجنس الآخر

الذكر، من يوم ازديادها بل حتى قبل ذلك إلى نهاية عمرها، في كل ما يتعلق بحياتها وفي كل المجالات: الأسرية منها والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

كما أن الوضع الصحي للمرأة، لا يحدد بمرحلة الإنجاب فقط؛ لأن هذه المرحلة هي نتاج لواقع صحي للمراحل الأولى من الحياة (الطفولة)، ويمتد تأثيره في مرحلة الأمان (انقطاع الحيض) والشيخوخة<sup>(٨)</sup>؛ ولهذا فإن الاهتمام بصحة المرأة وبوضعيتها، يتطلب بدرجة أولى، الاهتمام بدراسة مراحل عمرها المبكر، نظراً لآثار هذه المراحل الأولى على حياتها المستقبلية: فتنشئها الاجتماعية في الصغر، وأسلوب معاملاتها، والمواقف والسلوكيات تجاهها، والتصورات السائدة عنها، والحقوق الصحية التي تمنح لها.. إلخ إنما تحدد فيما بعد اتجاهاتها واستعداداتها وتصوراتها عن ذاتها، ووضعها الصحي، طالما أن هذا الوضع كما سبق القول لا يحدد بمرحلة الإنجاب فقط؛ لأن هذه المرحلة هي نتاج لواقع صحي للمراحل الأولى من الحياة / الطفولة<sup>(٩)</sup>.

وبناء على كل هذا، فإنه لا يمكن الحديث عن صحة المرأة في مرحلة الإنجاب، دون الحديث عن صحتها، وحالتها النفسية والجسدية، في مرحلة الطفولة التي هي الأساس. كما لا يمكن الحديث عن صحة المرأة بمنأى عن التمييز والاضطهاد والقهر والعنف الأسري والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي الذي يمارس عليها في مرحلة الطفولة: فكيف يمكن الحديث عن ذلك مع غض الطرف عن الميز في التنشئة الاجتماعية بينها وبين الجنس الآخر الذكر؟ عن العنف والاضطهاد الذي تتعرض له عندما تحرم من الرعاية.. ومن أن تعيش مرحلة الطفولة.. ومرحلة المراهقة.. ومن حقها في التعليم ومن.. لتشغيلها في سن مبكرة وهي لا تزال طفلة؟ عن الاعتداءات التي تتعرض لها، لا شيء إلا لأنها أنثى، لأنها جسد؟ عن الزج بها في عالم الكبار عن طريق الزواج المبكر؟ عن الميز بينها وبين الذكر في عملية الاختيار للزواج؟ عن إلخ.

إن صور القهر الاجتماعي، التي تعبر عن نفسها بوضوح، من خلال أشكال التمييز القائمة بين الذكور والإناث في مرحلة الطفولة، داخل الأسرة وفي المجتمع،



لهى من أشد أشكال العنف قساوة ومرارة تجاه المرأة / الطفلة، التى لها قطعاً تأثير مباشر على صحتها العامة وعلى حقوقها الإنجابية بعد ذلك، ومن ثم فإنه لا يمكن تجاهلها.

وعمليات التمييز التى تتعرض لها المرأة (عامّة) سواء فى الأسرة أو فى المجتمع، تستمد قوتها وفعاليتها من خلال نسق من القيم والمعايير، يحدد أدوار الذكور والإناث ومكانة كل منهما فى المجتمع، كما يحرص هذا النسق على تفضيل الذكور وتعظيم سلطتهم العائلية والاجتماعية، على حساب تبخيس وتحقير الإناث وتكريس تبعيتهم. هذا ويستمد نسق المعايير والقيم هذا شرعيته من روافد مختلفة؛ من أهمها: الثقافة السائدة، والتراث الشعبى والدينى، والقانون، والإعلان<sup>(١١)</sup>.

فالتمييز / العنف إذن بكل أنواعه وأشكاله المختلفة، الذى تتعرض له المرأة فى المجالين الخاص والعام، يستمد قوته من نسق (القيم والمعايير والمفاهيم والأفكار والمعتقدات والأخلاقيات المتوارثة) يكرس عمليات القهر والاضطهاد التى تتعرض لها المرأة كذلك فى المجالين نفسهما، وهذا النسق يستمد شرعيته من روافد مختلفة من بينها أهمية الرافد الدينى، الذى يلعب دوراً مهماً فى حياة الأفراد، والذى له دور مهم كذلك بوصفه رافداً من روافد الثقافة السائدة فى المجتمعات الإسلامية.

فإذا كان التمييز / العنف الذى تتعرض له المرأة، يستمد قوته من النسق أعلاه، وإذا كان هذا النسق بدوره يستمد شرعيته من الرافد الدينى، فهل هذا يعنى أن هذا النسق يجد مبررات "دينية" شرعية، تزكيه وتكرسه وتقننه؟ وطالما أن هذا النسق الذى يستمد شرعيته من الرافد الدينى، يكرس عمليات العنف والقهر والاضطهاد التى تتعرض لها المرأة فى الأسرة وفى المجتمع، فهل هذا يعنى بطريقة غير مباشرة أن الدين يكرس العمليات نفسها؟ فهل فعلاً يكرس الدين الإسلامى هذه العمليات، ويقنن قيماً ومعايير، تدعو إلى قهر المرأة وتحجيم دورها وتحقير شأنها فى الأسرة والمجتمع؟ أم أن بعض القراءات الإنسانية التى تنسب إلى الدين، والتى ينطق أصحابها باسم الدين، هى التى تكرس هذه العمليات وتقنن ذلك النسق وتزكيه وتدعمه؟ فما المقصود هنا بالتراث الدينى وبالرافد الدينى؟ الدين أم الفكر الدينى؟

الإسلام أم الفكر الإسلامى؟ الشرع أم التشريع؟ ومن ثم هل هذا النسق يستمد شرعيته أم شرعنته ومن أى منهما؟ وأخيراً هل شرعنة العنف من قبل أحدهما لها تأثير على الصحة الإنجابية والحقوق الإنجابية للمرأة / الإنسان؟

فى ضوء هذا وانطلاقاً من هذه الأسئلة المقلقة، وانطلاقاً من أن الشريعة الإسلامية، عدت البلوغ<sup>(١١)</sup> "هو المرحلة الفاصلة بين الطفولة وبين الرجولة أو الأنوثة"<sup>(١٢)</sup>، ومن أن معظم القوانين العربية حددت سن الزواج للفتاة بخمسة عشر عاماً<sup>(١٣)</sup>، مع إشراف البلوغ فى الوقت نفسه (أى أن سن البلوغ هى خمسة عشر عاماً) ومن أن ببلوغ الفتاة أو إتمامها الخامسة عشرة، تنتهى مرحلة طفولتها<sup>(١٤)</sup> وتنتقل إلى مرحلة الكبار وعالم الكبار - سنقتصر فى بحثنا هذا على القيام بمقاربة للعنف الموجه ضد المرأة / الطفلة، والوقوف على الأسلوب والمنهجية، اللذين بوساطتهما يزكى الرافد الدينى ذلك النسق من القيم والمعايير والأفكار والمعتقدات .. الذى يكرس عمليات القهر والاضطهاد التى تتعرض لها الطفلة سواء فى مرحلة ما قبل البلوغ، أو فى مرحلة البلوغ، وذلك من خلال النقاط الآتية:

مقدمة : مفهوم العنف.

المبحث الأول : العنف الموجه ضد الطفلة فى مرحلة ما قبل البلوغ.

المبحث الثانى : العنف الموجه ضد الطفلة فى مرحلة البلوغ.

**مقدمة : مفهوم العنف**

العنف بشكل عام (بوصفه مفهوماً) هو: "سلوك أو فعل يتسم بالعدوانية، يصدر عن طرف قد يكون فرداً أو جماعة أو طبقة اجتماعية أو دولة، بهدف استغلال وإخضاع طرف آخر فى إطار علاقة قوة غير متكافئة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، وهو ما يتسبب فى إحداث أضرار مادية أو معنوية أو نفسية لفرد أو جماعة أو طبقة اجتماعية أو دولة أخرى"<sup>(١٥)</sup>.

ويتحدد العنف حسب موسوعة (Universalis) بوصفه فعلاً يمارس من طرف فرد أو مجموعة أفراد ضد فرد أو أفراد آخرين عن طريق التعنيف بالكلام أو الحركة أو بالإهانة. وهو فعل عنيف يجسد القوة التى يمكنها أن تكون فيزيقية أو رمزية<sup>(١٦)</sup>.

وإذا طبقنا التعريف العام للعنف على الأسرة، فإنه يمكن تعريف العنف الأسرى بأنه "أحد أنماط السلوك العدوانى الذى ينتج عن وجود علاقات قوة غير متكافئة فى إطار نظام تقسيم العمل بين المرأة والرجل داخل الأسرة، وما يترتب على ذلك من تحديد لأدوار ومكانة كل فرد من أفراد الأسرة، وفقا لما يمليه النظام الاقتصادى الاجتماعى السائد فى المجتمع"<sup>(١٧)</sup>.

والعنف الأسرى، وإن كان يبدو أقل حدة من غيره من أشكال العنف السائدة، فإنه أكثر خطورة على الفرد والمجتمع. وتكمن خطورة العنف الأسرى فى أنه ليس كغيره من أشكال العنف ذات نتائج مباشرة، "بل إن نتائجه غير المباشرة المترتبة على علاقات القوة غير المتكافئة داخل الأسرة، وفى المجتمع بصفة عامة، غالباً ما تحدث خلافاً فى نسق القيم، واهتزازاً فى نمط الشخصية، خاصة عند الأطفال، مما يؤدى فى النهاية، وعلى المدى البعيد، إلى خلق أشكال مشوهة من العلاقات والسلوك وأنماط من الشخصية مهتزة نفسياً وعصبياً"<sup>(١٨)</sup>.

والعنف فى الأسرة، تتعدد أشكاله وآلياته، بتعدد أطراف العلاقة الداخلة فيه، ولكن أكثر أشكاله، هى التى تمارس على المرأة بحكم بناء القوة والسلطة اللذين يحكمان علاقتها بالرجل. وإذا كان الأمر كذلك، فما هو مفهوم العنف الموجه ضد المرأة؟

يمكن تعريف العنف الموجه ضد المرأة، بأنه هو "ذلك السلوك أو الفعل الموجه إلى المرأة على وجه الخصوص، سواء أكانت زوجة أم أما أم أختاً أم ابنة، ويتسم بدرجات متفاوتة من التمييز والاضطهاد والقهر والعدوانية الناجم عن علاقات القوة غير المتكافئة بين المرأة والرجل، فى المجتمع والأسرة على السواء، نتيجة لسيطرة النظام الأبوى بآلياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية"<sup>(١٩)</sup>.

بناء على هذه التعاريف الثلاثة لمفهوم العنف، التى يتضح أنها ترتبط ببعضها البعض ارتباطاً عضوياً، وانطلاقاً من تعريف مفهوم العنف ضد المرأة، يمكن أن نعرف العنف الموجه ضد المرأة / الطفلة فى الأسرة، بأنه هو ذلك السلوك أو الفعل الذى يتسم بدرجات متفاوتة من التمييز والاضطهاد والقهر والعدوانية الناجم عن علاقات القوة



غير المتكافئة بين الجنسين، نتيجة لسيطرة النظام الأبوى بآلياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

### **المبحث الأول : العنف الموجه ضد الطفلة فى مرحلة ما قبل البلوغ**

العنف الأسرى يبدأ منذ الأيام الأولى للطفولة، ويكبر مع الطفل فى جميع مراحل حياته المستقبلية. ومن نتائج غير المباشرة، المترتبة على علاقات القوة غير المتكافئة داخل الأسرة، أنه يحدث خلا فى نسق القيم، واهتزازاً فى نمط الشخصية، ويؤدى على المدى البعيد إلى خلق أنماط من الشخصية مهتزة نفسياً وعصبياً.

والجنسين منذ ولادتهما، تحكمهما داخل الأسرة، علاقات غير متكافئة. والتمييز واللامساواة بينهما لا يمكن أن يفضيا إلا لنتيجة واحدة، هى اضطهاد وقهر الطرف الضعيف فى هذه العلاقات، ألا وهو المولودة/ الفتاة/ الطفلة<sup>(٢١)</sup> حيث هناك علاقة جدلية بين التمييز واللامساواة، وبين ما تتعرض له الطفلة من عنف داخل الأسرة. وبذلك إذا كانت الأسرة تعد أهم المؤسسات الاجتماعية السائدة فى مجتمعاتنا العربية والإسلامية، فهى كذلك تعد "المؤسسة الأولى التى تعلم العنف وتنتجه"<sup>(٢٢)</sup>.

وعمليات التمييز، التى تتعرض لها الطفلة فى الأسرة، تستمد قوتها وفعاليتها كما سبق القول من خلال نسق من القيم والمعايير، يحدد أدوار الذكور والإناث ومكانة كل منهما، كما يحرض هذا النسق على تفضيل الذكور على حساب تبخيس وتحقير الإناث. وهذا النسق تزكيه الثقافة السائدة، بما فيها التراث الشعبى الذى يعد انعكاساً لها ويستمد شرعنته من الرافد الدينى.

وبما أن مظاهر التمييز / العنف، التى تتعرض لها الطفلة فى الأسرة، كثيرة ومتنوعة، وبما أن حجم هذه الورقة، لا يسمح بتناولها فى مجملها ولا حتى التطرق لمعظمها؛ لأن ذلك يتطلب بحثاً مستقلاً وقائماً بذاته، فإننا سنكتفى بالإشارة ولو بإيجاز للبعض منها (المطلب الأول) على أن نتعرض بعد ذلك لمدى شرعنتها من قبل الرافد الدينى (المطلب الثانى).



## المطلب الأول: بعض مظاهر العنف الموجهة ضد الطفلة في مرحلة ما قبل البلوغ

من بين مظاهر التمييز / العنف الموجهة ضد الطفلة في مرحلة ما قبل البلوغ : تفضيل إنجاب الذكر على الأنثى، وعدها مجلبة للهم والعار، ولذلك تتعرض لممارسات عنيفة بسبب جسمها / أنوثتها، بأنها خلقت لمهمة واحدة، فتقسم المهام والأوار بينها وبين الذكر، ومن جراء كل ذلك تحرم من الكثير من حقوقها.

### أولا : الأنثى/مولودة غير مرغوب فيها

تبدو أولى<sup>(٢٢)</sup> مظاهر تحقير الفتاة<sup>(٢٣)</sup> والتقليل من شأنها في الأسرة، في تفضيل إنجاب الذكور على الإناث. فإنجاب الذكر يدعو إلى الفرح والابتهاج، ويكسب الأم قيمة، بينما يعم الحزن والأسى الأسرة عند ميلاد الأنثى، وتشعر الأم بالבוؤس، وخيبة الأمل<sup>(٢٤)</sup>.

وبهذا، فالتصورات الجاهلية عن الأنثى التي حاربها الإسلام كما سيأتي بيانه منذ ما يربو عن أربعة عشر قرنا، لا تزال تطل بقرونها، وفي كثير من المجتمعات "فالأنثى لا يرحب بمولدها كثير من الأوساط، وكثير من الناس، ولا تعامل معاملة الذكر، من العناية والاحترام، وهذه وثنية جاهلية في إحدى صورها"<sup>(٢٥)</sup>.

الرغبة في الذكر، تبررها عدة معطيات قانونية واجتماعية واقتصادية: فإنجاب الولد الذكر يضمن استمرارية الاسم العائلي وخلوده، بينما إنجاب البنت/الأنثى فقط، يؤدي إلى موت الاسم العائلي وقبره<sup>(٢٦)</sup>.

إنجاب الولد/الذكر، يضمن صيانة ممتلكات الأسرة بعد موت الأب، أما إنجاب الفتاة بمعزل عن ذرية ذكورية فلا يحول دون تدخل الأقارب، وتوزيع ثروة الأب. كما أن إنجاب الولد/الذكر يضمن للأب المساندة والمساعدة المادية، كما أنه يشكل نوعا من التأمين لأبويه في فترات الشيخوخة والهرم.

انطلاقا من هذه الرغبة، ومن هذا التفضيل، فإن البنت لا تعامل معاملة الذكر. بحيث تعطى لهما منذ البداية تنشئة اجتماعية قائمة على مبدأ اللامساواة، قائمة على التمييز في المعاملة، قائمة على إيجابية الذكر وسلبية الأنثى، باختصار تنشئة اجتماعية تتميز بالعنف والقهر المستمرين. وهذه النظرة الدونية للبنت، وهذه المعاملة القائمة على الميز، تجعلها عرضة لبعض الممارسات الضارة بصحتها التي تعوق نموها الجسمي والعقلي<sup>(٢٧)</sup>.

إضافة إلى ذلك، فإن كل هذه الممارسات التي ينشأ عليها الجنسين، تلعب دوراً أساسياً في تشكيل وعيهما، ونظرة كل منهما للآخر، ومن ثم تتسبب تلك النشأة في خلق أجيال غير واعية بحقيقة المساواة بين الذكر والأنثى.

### ثانياً: البنت/الأنثى مجلبة للهم والعار

إنجاب الولد الذكر، يضمن صيانة شرف العائلة، بينما البنت، بما أنها أنثى، وبما أن جسمها على العموم يعد محطة غرائز جنسية خطيرة وقوية، فإنها إذا لم تحافظ عليه وعلى أعلى ما فيه/البكارة، فإنها ستعمل على تلطيخ شرفها وشرف العائلة، وتلحق بها العار. وتعد المحافظة على الجسد، والمحافظة المفرطة على البكارة، إحدى أسباب المعاملات العنيفة ضد الفتاة في الأسرة، حيث تتعرض الفتيات الصغيرات واليافعات لاعتداءات جسدية (ضرب/ جرح/ كي/ قتل) أو شفوية (سب/ رفض) أو رمزية (نظرة إهانة/ تهميش) من طرف عدة عناصر اجتماعية.

وبما أن جسد الفتاة، يعد محطة غرائز جنسية خطيرة وقوية، ويمكن بسببه إلحاق العار بالأسرة؛ فإن تربية البنت هي وسيلة لتكسير وتدمير هذه الغرائز. ويلجأ الآباء إلى عدة وسائل للدفع بالفتاة إلى التحكم في جسمها حسب الأعراف السائدة، وأن تنفى يقظته، وأن تحافظ على شرف الأسرة بالحفاظ على بكارتها، ونلاحظ في هذا الصدد أربعة أنواع من الممارسات: (أ) حجب البنت أو حبسها داخل البيت. (ب) ختان البنات. (ج) جرائم الشرف. (د) الزواج المبكر<sup>(٢٨)</sup>.

فحفاظاً على شرف العائلة، وخوفاً من العار، ولضمان عدم ممارسة الفتاة لأي نشاط جنسي في فترة ما قبل الزواج، جرت العادات والتقاليد، في عدد من البلدان العربية على ختان البنات<sup>(٢٩)</sup>.

وأنواع الختان متعددة<sup>(٣٠)</sup>، ولكل مجتمع أو قبيلة نوعها الذي تعتمد، وتفرضه على فتياتها. ولا يتم في معظم الأحيان استخدام التخدير أثناء إجراء عملية الختان، كما ليس لهذه الأخيرة سن معينة؛ إذ تختلف حسب المجتمعات والمناطق: فقد يتم ختان الأنثى في اليوم السابع من الولادة تماماً مثل الذكر، وقد يتم عند بلوغها سن السابعة أو الحادية عشر، أو عند البلوغ. وفي بعض المجتمعات يتم الختان عند

الزواج! كما أن هناك بعض القبائل التي تختن نساءها بعد إنجابها لمولودها الأول!!!  
والتمييز بين الجنسين قائم حتى في عملية الختان، حيث إن عملية ختان  
الذكور تقام بشكل علني، ويحتفل بها، بينما عملية ختان الإناث تتم في مكان منعزل  
وسري إلى حد بعيد<sup>(٣١)</sup>.

ويزعم أن الختان نظافة وعصمة للفتاة، بل ويزعم أن البنت إذا لم تختن  
(فرعونيا) فإنها ستلد البنات فقط<sup>(٣٢)</sup>. وبالرغم من الجهود التي بذلت في العقود  
الأخيرة، من أجل الكف عن هذه الممارسة التي تعد نوعا من أنواع الانتهاك البدني  
الصريح لجسد الأنثى، التي تعود بأبلغ الضرر عليها فسيولوجيا ونفسيا ووجدانيا،  
فإنها مازالت منتشرة بلا رادع<sup>(٣٣)</sup> في كثير من المجتمعات<sup>(٣٤)</sup>.

### ثالثا: البنت/الأنثى خلقت لمهمة واحدة!

البنت ما هي إلا صورة مصغرة للمرأة، والولد ما هو كذلك إلا صورة مصغرة  
للرجل، لذا وجب تعليمهما وتدريبهما لكي يأخذ كل منهما فيما بعد المكانة المخولة  
له في البيت والمجتمع.

وتعليمهما وتدريبهما سيكون بناء على توزيع المهام بينهما داخل الأسرة، كما  
اقتضته سنن الطبيعة بل وإرادة السماء نفسها، فكليهما تم تكوينه جسمانيا على أساس  
تخصص ووظيفة معينة: فالولد تم منحه خصائص في تكوينه العقلي والجسمي ما  
يعينه على القيام بوظيفته ومهمته، والبنت منحت في التكوين نفسه ما يساعدها على  
أداء وظيفتها ومهمتها داخل الأسرة.

وإذا تمت مراعاة خصوصية كل من الجنسين، فإن أصلح ما خلقت له البنت، هو  
القرار في البيت لأداء واجبات الحياة الأسرية، وأهم ما خلق له الولد هو الخروج من  
البيت للكد والسعي والكسب لتحمل كل المسؤوليات الاقتصادية للأسرة<sup>(٣٥)</sup>.

وحتى تكون الأوضاع بين الجنسين في الأسرة، أوضاعا متوازنة مستقيمة،  
وحتى لا يتناول أحدهما على عمل الآخر، فإنه يجب العمل على احترام هذا التقسيم  
الوظيفي للعمل بينهما منذ الصغر، من خلال التنشئة الاجتماعية<sup>(٣٦)</sup> التي يتولاها  
وبشكل رئيسي الآباء.



فمجال التنشئة، يتولاه وبشكل رئيسي الآباء الذين - عبر العادات والتقاليد التي ورثوها عن مجتمعهم - أصبحوا يمارسونها على بناتهم، لتدعيم وتعزيز الاتجاهات والسلوكيات التي تتوافق وثقافتهم المحيطة. وبهذا فالأبوان يلعبان دورا مهما في تلقين المعايير والقيم الاجتماعية المتميزة والمرتبطة بكل جنس. فمن استقبال الطفلة إلى تعلم الأنوار، إلى اللعب، نلاحظ تمايزا كبيرا بين الجنسين<sup>(٣)</sup> وهذا التمايز - كما سبق القول - لا يمكن أن يفضى إلا لنتيجة واحدة هي اضطهاد الفتاة/الطفلة وقهرها.

الأم، بشكل أكبر، تلعب دورا مهما في تنشئة الطفلة؛ حيث تمارس عليها ضغوطا قوية، لكي تمثل للدور الذي رسم لها، وهو الدور التقليدي الذي تتحرك فيه، ليس من خلال الأنا ولكن من خلال الآخر.

#### رابعاً: البنت/الأنثى تحرم من حقوقها

طالما أن البنت، خلقت لمهمة واحدة أو تم تكوينها جسمانيا على أساس تخصص ووظيفة معينة، وبما أن نفقتها تقع على الرجل/الأب/الأخ/.. الزوج/..، الذي تم تكوينه من أجل الكد والسعي. وبما أن جسد الفتاة يعد محطة غرائز جنسية خطيرة وقوية، وبما أن المحافظة عليه وعلى شرف البنت وعذريتها، يعد مسؤولية مهمة للأسرة، فإن كل ما فيه احتمال لتعرض البنت للمخاطرة بشرفها، لابد وأن يستبعد، من ذلك حقها في التعليم.

فطالما أن تعاطيها للتعليم، يتطلب مغادرة الحصن/البيت، واختلاطها بالجنس الآخر، في الشارع، في المدرسة، فإن ذلك غير مرغوب فيه، وحرمانها منه فيه مصلحة لها وللأسرة: (بنتك لا تعلمها حروف ولا تسكنها غروف) هكذا تنطق الثقافة الشعبية.

وبناء على ذلك، فتعليم البنت لدى الأسرة، ليس من الأولويات، بينما تعليم الولد الذي يعد استثمارا بالنسبة للأسرة، يتم التركيز عليه، ويعد من أول الأولويات. وهذا التمييز/العنف بين الجنسين في حق التعليم، لهو قهر اجتماعي وقهر واضطهاد وعنف أسرى تجاه الفتاة.



وهناك قهر واضطهاد وعنف أسرى آخر تجاه الفتاة الصغيرة: فبالرغم من كل القيود المذكورة سلفاً، فإن الظروف الاجتماعية الظالمة، التي تعيشها معظم الأسر الفقيرة، التي يقطن معظمها في البادية والقرية أو في الأحياء الحضرية الهامشية<sup>(٣٨)</sup>، أرغمت الأسر على حرمان بناتهم الصغيرات من الرعاية ومن مرحلة طفولتهن (الطفولة المغتصبة) لتشغيلهم في سن مبكرة جداً. وهذا كذلك عنف أسرى واجتماعي واقتصادي.. له آثار خطيرة فيما بعد على مستقبل هذه الفئة من البنات/النساء؛ إذ لا يمكن الحديث كما سبق القول عن صحة المرأة وحقوقها الإيجابية، مع تجاهل مراحل عمرها المبكر، التي تحدد فيما بعد وضعها الصحي، الذي كما قلنا، لا يحدد بمرحلة الإنجاب فقط، طالما أن هذه المرحلة هي نتاج لواقع صحي للمراحل الأولى من الحياة/الطفولة.

#### **المطلب الثاني: مدى شرعية مظاهر التمييز/العنف من قبل الرافد الديني**

إذا كانت عملية التمييز/العنف، التي تتعرض لها الطفلة في الأسرة، تستمد قوتها وفعاليتها من خلال نسق من القيم والمعايير، فإن هذا النسق – كما سبق القول – يستمد شرعيته من روافد مختلفة، من بينها أهمية الرافد الديني، الذي يلعب دوراً مهماً في حياة الأفراد، والذي له دور مهم كذلك بوصفه رافداً من روافد الثقافة السائدة. الدين هنا لا يمكن أن يكون المقصود به النصوص المقدسة، وإنما سيكون المقصود به الفكر الإسلامي؛ ذلك أن النص المقدس/ القرآن<sup>(٣٩)</sup> إذا كان معروفاً بنصه، محفوظاً به، فإن النص ليس ناطقاً بذاته، ولا يتكلم بنفسه، ولا يشرح ذاته، ولا يفيض معناه، ولا يقطع فيما بداخله، ولا هو كائن حي، يشرح بنفسه معناه وما قصد منه. الأمر الذي اقتضى تفسيراً له<sup>(٤٠)</sup>.

وقد تخصص نفر من المسلمين، في دراسة القرآن، وتفسير آياته، وشرحها، وتأويلها، واستنباط القواعد التشريعية منها. من كل ذلك تكون فكر ديني. وهذا الفكر ليس هو الدين، وإنما هو فكر يدور على مدار الدين ويلف على محوره، ويجري على منواله<sup>(٤١)</sup>. وبذلك فكل فهم للنص الديني، وكل تفسير له بعد حياة النبي، هو من قبيل الفكر الديني.

بناء على هذا، فالدينى هنا إنن، لا يعنى الآيات الكريمة بوصفها نصوصاً، وإنما يعنى ما أبدى عليها من شروح وما يتعلق بها من آراء، وما أضيف إليها من فقه: آراء الفقهاء، وتفسير المفسرين، ونظرات الشراح، وتعاليم رجال الدين بما فيها من اختلاف.

وهذا الفكر الدينى لا يمكن بداهة أن يكون نقياً نقاء الدين، مادام المحيط الذى يصب فيه هو اختلاف البيئات، واضطراب المذاهب، واجتهادات التفسير، ومعتقدات العامة، وأساطير الشعوب. ومن جانب آخر، فإنه من المستحيل أن يكون هذا الفكر صائباً أبداً، مخلصاً على الدوام، فهو يحتتمل الصواب والخطأ، كما يحتتمل الاختلاط بالغرض، شأن أى رأى بشرى<sup>(٤٢)</sup>.

ولهذا، فإن الفكر الدينى هو مجرد اجتهاد إنسانى/ بشرى، لا يمكن أن يدعى العصمة، أو القداسة<sup>(٤٣)</sup> أو الحقيقة المطلقة، فهو مجرد اجتهاد، مهما نطق أصحابه باسم الإسلام، ومهما أكدوا بأن الحكم الذى توصلوا إليه باجتهاداتهم - هو الحكم الشرعى، ومن ثم فإنه لا يجوز أن تعطى للآراء الاجتهادية مكانة النصوص المقدسة، ولا الزعم بأن رأياً بشرياً منزّه عن الخطأ، واجب الطاعة كالوحي الإلهى<sup>(٤٤)</sup>.

بناء على كل هذا، ما هو إذن الرافد الدينى الذى دعم - ولا يزال - ذلك النسق من القيم والمعايير والأفكار والثقافة السائدة عموماً، وكل ما يدعو إلى قهر الطفلة/ المرأة، وتحجيم دورها وتحقيق شأنها، وإذلالها واستضعافها - الدين أم الفكر الدينى؟ من يزكى ويكرس ويقنن ذلك النسق الدين أم الفكر الدينى؟ وإذا كان هذا النسق يكرس عمليات العنف، والقهر والاضطهاد، التى تتعرض لها المرأة/ الطفلة فى الأسرة، فمن الذى يكرس هذه العمليات بتدعيمه لذلك النسق؟ وهل هذا النسق يستمد شرعيته أم شرعنته؟ وهل المقصود كل الفكر الدينى أم اتجاه (فئة) فى الفكر الدينى؟ وأخيراً ما هى المنهجية التى بواسطتها توصل إلى ذلك؟

الواقع أن هذا النسق استمد - ولا يزال - "شرعيته" من اتجاه فى الفكر الدينى، ينطق باسم الدين، ويصرح بأن ما توصل إليه من آراء هو الحكم الشرعى، وهو

موقف الإسلام. وعن طريق ذلك أعطى لآرائه وأعطيت له صبغة شرعية. ومن ثم فكل ما يزكيه ويكرسه، يعطى له نوعاً من الشرعية. ولكن طالما أنه مجرد اجتهاد كما بينا وليس له أية صبغة قدسية، فإنه لا يمكن أن تستمد منه الشرعية؛ لأنه ليس هو الشرع، وكل ما يمكن أن يستمد منه هو نوع من الشرعنة لمحاولة تبرير الميز ضد الطفلة وكل عمليات العنف والاضطهاد التي تتعرض لها.

ولكن الواقع أن هذا الاتجاه، بالرغم من أنه مجرد اجتهاد، فإن آراءه كانت لها الغلبة - على بقية الاتجاهات الأخرى الموجودة في الفكر الإسلامي - وقوة التأثير في الثقافة السائدة بل وفي القوانين، ولقيت آراؤه وأفكاره رواجاً وانتشاراً واسعاً<sup>(٤٥)</sup> وما ذلك إلا لأنه يدعم الأوضاع والنظم القائمة على القهر والاضطهاد، التي ألفها الناس منذ سيطرة النظام الأبوي. وتبعاً لذلك، يمكن القول، إن النظرة التحقيرية للطفلة/ المرأة، واستضعافها، وسوء الظن بها، وتهميشها، ازدادت غلوا - على ما فعله النسق - بحكم تأصيلها الديني.. أو مرجعيتها الدينية.

ولقد أصل هذا الاتجاه في الفكر الديني، هذه النظرة تارة بالاعتساف في تأويل النصوص القرآنية، وتارة باستخدامه لمنهج انتقائي تجزيئي<sup>(٤٦)</sup>، في تفسيره لمعظم الآيات التي يستشهد بها، وتارة بالاستشهاد بأحاديث ضعيفة أو موضوعة، أو بتأويل سيئ للأحاديث الصحيحة، ووضعها في غير موضعها والاستدلال بها في غير ما سيقَّت له على النحو الذي سنوضحه.

فباسم الإسلام - عند هذا الاتجاه - يعد الذكر أرفع منزلة من الأنثى، وأن هذه الأخيرة مخلوقاً هامشياً من ضلع الرجل. وباسم الإسلام تعد الأنثى كائناً غير مرغوب فيه، فلا يرحب لمولدها في كثير من الأوساط.

أولاً: يستشهد بعض الفقهاء<sup>(٤٧)</sup> بما جاء في سورة آل عمران: "وليس الذكر كالأنثى"<sup>(٤٨)</sup> لإظهار أن هناك فوارق بين الجنسين، وللقول بأن المرأة ليست كالرجل؛ لأنها تختلف عنه في كل شيء: فهناك فروق جسمية، وفروق نفسية، وفروق دينية بينهما. ليخلص بناء على ذلك، إلى أن الذكر أرفع منزلة من الأنثى، وأن الرجل أقوى



إرادة، وأكثر تعقلاً، وأبصر بالعواقب، وأن إرادة المرأة أضعف تماسكا من إرادة الرجل، وأن شجاعة المرأة أدنى من شجاعة الرجل، وأن المرأة قوية العاطفة، سريعة التأثر، وذلك يعوقها عن تغليب العقل والحزم والقوة.. وغير ذلك كثير<sup>(٥١)</sup>، ويدعم كل هذا بآراء لفقهاء وأطباء، من بينها ما قاله الطبيب أبوبكر الرازي: "الأنثى من كل جنس أموت نفسا، وأقل قوة وجلدا، وأسهل انخداعا وانقيادا، وأشد مكرا وقحة، وأشد جبنا، وأسوأ أخلاقا، من الذكر في كل جنس"<sup>(٥٢)</sup>.

جاء في تفسير قوله تعالى: "وليس الذكر كالأنثى"<sup>(٥٣)</sup>: إن امرأة عمران نذرت ما في بطنها لخدمة بيت المقدس، وكان ذلك جائزا في شريعتهم إذا كان المولود ذكرا، فلما وضعت قالت: "ربى إنى وضعتها أنثى" قال ابن عباس: إنما قالت هذا لأنه لم يكن يقبل فى النذر إلا الذكور. "والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى". فقد قرأ البعض كلمة "وضعت بضم التاء، فتكون الجملة من كلامها المحكى وليس كلام الله، وقرأها الجمهور بسكون التاء، فتكون الجملة من كلام الله تعالى وليس من كلامها المحكى. و"المقصود منه: أن الله أعلم منها بنفاسة ما وضعت وأنها خير من مطلق الذكر الذى سألته. والمعنى: وليس الذكر الذى رغبت فيه بمساو للأنثى التى أعطيتها لو كانت تعلم علو شأن هاته الأنثى"، وليس المقصود ما يحتج به البعض لإظهار أن هناك فوارق بين الجنسين، فلو قيل "وليست الأنثى كالذكر لفهم المقصود، ولكن قدم الذكر هنا لأنه هو المرجو المأمول فهو أسبق للفظ المتكلم"<sup>(٥٤)</sup>.

فى ضوء هذا يتضح، كيف تطوع النصوص القرآنية، وكيف يعتمد على قراءة انتقائية تجزيئية لها - ذكر جملة من الآيات دون ما جاء قبلها وبعدها، ودون ذكر أسباب نزولها، واستئصالها من إطارها التاريخي - لتأكيد التمييز بين الجنسين، ولتكريس النظرة التحقيرية للطفلة/المرأة، وإذلالها، واحتقارها، واستضعافها، وتهميشها، ومن ثم تدعيم النسق، والنظم القائمة على القهر، والاضطهاد.

ثانياً: إذا بين هذا الاتجاه فى الفكر الدينى، أن المرأة ليست كالرجل، وأن الذكر أرفع مكانة من الأنثى<sup>(٥٥)</sup> مستشهدا بنص قرآنى، والأصح بجزء من آية قرآنية كريمة، فكيف سيتغير النسق، والأفكار والنظرة للطفلة/المرأة؟ وكيف نحاسب من



يفضل إنجاب الذكور على الإناث؟ إن هذا الاتجاه يحث فقط على أن تفضل الأنثى، مولودة غير مرغوب فيها، وأن لا يرحب بمولدها، في كثير من الأوساط، ولدى كثير من الناس، وأن تفضل التصورات الجاهلية عن الأنثى، التي حاربها الإسلام، منذ ما يربو عن أربعة عشر قرناً، قائمة.

إن أول ما صنعه الإسلام تعزيزاً لكرامة الأنثى، أنه حارب كرهها والتشاؤم بها، جاء في القرآن الكريم: "وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب، ألا ساء ما يحكمون" (٥٤)، فالخطاب في هذه الآية للذين يكرهون أن ينجب الواحد منهم أنثى؛ حيث "زجر القرآن الآباء (الرجال) واستنكر عليهم العادة السيئة التي ألفوها، وهي استقبال البنت (عكس الولد الذكر) بالحزن والاستحياء" (٥٥)، وقوله تعالى في هذه الآية: "وإذا بشر أحدهم بالأنثى" يفيد بأن مولد الأنثى بشارة عظيمة. كما بين لهم الحق سبحانه أن الأنثى ليست مجلبة للهم والعار، وأوضح - في آيات أخرى - (٥٦) للذين اتخذوا ذلك ذريعة لوأدها، مغبة هذه الفعلة الشنعاء ونهاهم عن الوقوع فيها، ومن ناحية أخرى بين الحق سبحانه وتعالى للذين يكرهون أن ينجب الواحد منهم أنثى، أنه جل جلاله، هو صانع وخالق الذكر والأنثى، ولا يشاركه في الخلق أحد. ولهذا فإن من يضيق بالأنثى إذا رزق بها، يصير آثماً متمرداً على قضاء الله، وهو بالجاهلين أشبه. يقول سبحانه وتعالى: "يهب لمن يشاء إناثاً، ويهب لمن يشاء الذكور، أو يزوجهم ذكرانا وإناثاً، ويجعل من يشاء عقيماً" (٥٧).

لهذا، إذا كان الإنسان لا يملك أن يصور في الرحم أنثى ولا ذكراً، فلماذا تحمل للمرأة مسئولية إنجاب الإناث فقط؟ ولماذا تعامل "معاملة من لو كانت ولادة الذكور باختيارها؟ ولماذا لا يحق الرجل على نفسه أن يلحق امرأته بأنثى؟" (٥٨).

فعلى من يعاملون المرأة، معاملة من لو كانت ولادة الذكور باختيارها، أن يتمعنوا قوله الجليل هذا، وأن يعلموا أن الأنثى ليست بلية، وإنما هي هبة الله لهم كالذكر، وأن الإنسان لا يملك أن يصور في الرحم أنثى ولا ذكراً، وأن تعاليم الإسلام تصرح بأن مولد الأنثى بشارة عظيمة (٥٩)، كما أنها (٦٠) تلزم المسلمين باستقبال الأنثى

ورعايتها كشقيقتها الذكر، دون فارق أو ميز: فليس الذكر أرفع منزلة من الأنثى، وأن لا ذنب للنصوص المقدسة، إذا استصغر الناس شأن الأنثى، وتشاءموا منها، وأهانوها. وأخيراً نردد مع الفقه، بأن الأنثى نفس إنسانية، إهانتها إهانة للعنصر الإنساني الكريم. وهذه الإهانة سواء أكانت مكشوفة أم مستترة، تدركها الطفلة وتشعر بها، وتصاحبها في كل مراحل عمرها المستقبلية، وتؤثر على نضجها الفكري وصحتها النفسية.

ثالثاً: طالما أن الفتاة/الأنثى جسد، وطالما أن هذا الجسد – كما سبق القول – يعد محطة غرائز جنسية خطيرة وقوية، ويمكن بسببه إلحاق العار بالأسرة، فإن الأنثى/المولودة غير مرغوب فيها كذلك، وموتها أحسن وأفضل من أن تبقى على قيد الحياة. ولتدعيم هذه الأفكار، يستشهد بعض الفقهاء قائلين: "قال رسول الله (ص): "نعم الختن القبر". وقال "دفن البنات من المكرمات"! <sup>(١١)</sup> للقول بأن هناك فائدة في موت البنت وتمنييه، لأنها مجلبة للهم والعار،... إلخ.

يقول الفقهاء <sup>(١٢)</sup> عن هذين الحديثين الذين يستشهد بهما على أن هناك فائدة في موت البنت لأنها مجلبة للهم والعار: "والحديثان من الأحاديث الموضوعة المختلقة على رسول الإسلام" <sup>(١٣)</sup>.

في ضوء هذا يتضح مرة أخرى، أن هذا الاتجاه في الفكر الإسلامي، يسعى دائماً إلى إضفاء "الشرعية" على أطروحاته، أو يسعى دائماً إلى إضفاء طابع قدسي/شرعي على آرائه، عن طريق إيجاد سند شرعي، ولو أدى الأمر، أن يكون هذا السند، أحاديث موضوعة، واهية لا تساوى المداد الذي كتبت به، طالما أن هذا السند يلعب بالنسبة إليه دور الحجة والأساس. وعن طريق ذلك، يدعم الأفكار والمعتقدات والنظرة التحقيرية للطفلة/المرأة، الراسخة في الثقافة السائدة.

رابعاً: طالما أن الطفلة، بسبب جسمها يمكن أن تلحق العار بالأسرة، فإن الآباء – كما سبق القول – خوفاً من ذلك، يلجأون إلى ختان بناتهم، حتى يدفعوا بهن إلى التحكم في أجسامهن، ونفى يقظتها – وهذه الممارسة/الختان أو هذه العادات والتقاليد، تجد اتجاهها في الفكر الإسلامي يؤيدها بقوة، مدعماً ذلك بسند "شرعي"

مفاده أن النبي (ص) قال: "اخفضى ولا تنهكى". وبأن الأنبياء قديما قالوا بختان الإناث، وجاء رسول الله (ص) وأقر ذلك. كما يدعم هذا الاتجاه رأييه بما ورد عن الأئمة الأربعة في الموضوع: فمنهم من قال بأنه واجب عند الجنسين، ومنهم من قال إنه سنة في النساء واجب في الرجال، ومنهم من قال بأنه لا داعى له تماما عند النساء، وقاية من الأضرار المترتبة عليه<sup>(١٤)</sup>.

وموضوع ختان البنات، من الموضوعات التي تحدث فيها الفقهاء قديما وحديثا<sup>(١٥)</sup>، وقد سمي بـ"الخفاض"، لأن هناك خبرا وليس حديثا يقول: اخفضى ولا تنهكى؛ خبرا لأنه لم يرد حديث واحد صحيح في موضوع ختان الأنثى بل إن ابن المنذر، وهو فقيه ومحدث، أكد أنه لم يرد في هذا الأمر حديث صحيح ولا خبر. والشوكاني أورد الأخبار وعللها وفندھا كلها<sup>(١٦)</sup>. أما ما يذهب إليه البعض من أنه حتى ولو لم ترد أحاديث في ختان الإناث، فإن هذا لا يعنى أن نهمل آراء الأئمة الأربعة في الموضوع؛ لأنهم كلهم أصحاب رسول الله، ولا أن نهمل حتى المعلقة من الأحاديث. فإن آراء الأئمة في الموضوع هي مجرد اجتهادات، كما أن كل ما ورد في الموضوع هو مجرد أخبار وليست أحاديث، وقد وردت هذه الأخبار على السنة غير رسول الله، ولم يرد نص واحد منها عن النبي<sup>(١٧)</sup>.

ومادام، ليس هناك نص قدسى، ولا حديث صحيح في الموضوع، فإن الأمر يتطلب نزع غلاف القداسة عن ظاهرة ختان الإناث، عن طريق نزع غلاف القداسة عن الاجتهادات الفقهية في الموضوع، وعدم محاولة شرعنتها وتبريرها عن طريق ما توصل إليه هؤلاء من اجتهادات، ولا عن طريق ما ورد من أخبار؛ لأن كل هذا لن يقوى على أن يلعب دور الحجة والأساس، ودور السند، مادام مجرد اجتهاد ومجرد أخبار.

وبناء على ذلك، فإن المنطق يفترض، دراسة الأسباب التي تبرر عملية الختان، ودراسة ما ينشأ عنها من أضرار، وما ينجم عنها من آثار سلبية: فحتى لو افترضنا أن ترك الختان فيه ضرر بالفتاة وبالأسرة - عدم المحافظة على شرف البنت والأسرة - فإن الأضرار التي تنجم عن ممارسته لأشد، والضرر الأشد يستغرق الضرر اليسير. والضرر يزال، وذلك بالإقلاع عن هذه الممارسة اللاإنسانية، ورفع الظلم عن الأنثى.



فكل ما يهدف إلى رفع الظلم هو شريعة الله بالتأكيد.

الختان، بالإضافة إلى أنه ظلم في حق الإناث، وعنف معنوي ومادي يمارس عليهن، هو كذلك من الممارسات التي تلحق أضراراً خطيرة بصحتهن، من مضاعفاتها وآثارها السلبية، تشويه الجهاز التناسلي للأنثى، التعرض للالتهابات الموضعية وأحياناً إلى نزيف غزير، مما يعرض الطفلة للخطر: مثل فقر الدم أو حدوث التهابات لتعرضها لتسمم الدم، بل قد يؤدي إلى وفاتها، لأن الدم بعد عملية الخياطة (في الحالة التي يستعمل فيها الخيط لسد المهبل) لا يتمكن من الخروج بشكل طبيعي، ويرتد إلى الجوف، وهو ما يؤدي إلى أورام خبيثة قد تؤدي إلى وفاتها. من أعراضه المستقبلية بعد شفاء الجرح: تشوه وانقباض في الأعضاء التناسلية الخارجية للمختونة، مما يتسبب لها في متاعب في الدورية الشهرية، وصعوبة التبول، وآلام أثناء المخاض، وصعوبات أثناء الولادة، ... إلخ<sup>(٣٨)</sup>.

خلاصة القول، إن ظاهرة الختان، مهما اختلفت أنواعها وأشكالها، لهي من الممارسات اللاإنسانية والمهينة والضارة بالإناث، وهي تشكل خطراً كبيراً يستمر طوال العمر على صحتهن. وفي ضوء ما سبق، يتضح مرة أخرى، أن اتجاهها في الفكر الإسلامي، يسعى إلى إضفاء الشرعية على أطروحاته، أو يسعى إلى إضفاء طابع قدسي/شرعي على آرائه، عن طريق إيجاد سند شرعي، ولو أدى الأمر - هذه المرة - إلى أن يكون هذا السند، أخباراً وليس أحاديث، واجتهادات للفقهاء، طالما أن هذا السند يلعب بالنسبة إليه دور الحجة والأساس. وعن طريق ذلك، فهو يدعم العادات والتقاليد والعنف والاضطهاد ضد الطفلة/المرأة في الأسرة.

خامساً: بما أن البنت ما هي إلا صورة مصغرة للمرأة، والولد ما هو كذلك إلا صورة مصغرة للرجل، فإن تقسيم العمل والأدوار، وتحديد مكانة كل منهما داخل الأسرة وفي المجتمع، يبدأ منذ الصغر، عبر تطبيق النسق الموروث عن الأسرة الأبوية، والذي يستمد كذلك شرعنته من الفكر الإسلامي المخلص بدوره لذلك النسق.

فانطلاقاً من الفروقات الطبيعية بين الجنسين، ومن التقاليد والعادات الموروثة عن الأسرة العربية الأبوية، ومن وضعية الجنسين الاجتماعية والاقتصادية بداخلها،



ذهب الفكر الإسلامى<sup>(٦٩)</sup> إلى أن المشرع الإسلامى قسم وظائف واختصاصات الجنسين تقسيما واضحا، وبناء على ذلك كون كليهما على أساس هذا التخصص نفسه، فمنح الذكر من الخصائص فى تكوينه العقلى والجسمى ما يعينه على القيام بوظيفته ومهمته داخل الأسرة، ومنح الأنثى فى التكوين نفسه ما يساعدها على أداء وظيفتها ومهمتها داخل الأسرة. فزود الذكر بالقوة العقلية للقيام على الأسرة، وبالقوة البدنية للعمل والسعى خارج البيت وكسب الرزق، بينما زود الأنثى بالحنان والعطف والأمومة لتحمل مسئوليات الاعتناء بالبيت، والزوج والأبناء بعد ذلك. وبما أن الله خلقها ضعيفة العقل والجسم، فقد أعفاها من الكسب والإنفاق، وجعل ذلك على الرجل/الأب/الأخ/.. /الزوج/الابن.

فالفوارق الطبيعية بين الجنسين، هى أول أساس مادي ارتكز عليه الفكر الإسلامى لتبرير هذا التقسيم، وهذا التوزيع، وذلك التحديد للمكانات. وهناك اتجاه فى هذا الفكر، لم يكتف بهذه الفوارق بل ربط بينها وبين الدين، وأعطاه غطاء إلهيا، للقول بأن الدين ثبت الفروقات الطبيعية بين الجنسين<sup>(٧٠)</sup>.

أما السند الشرعى، الذى يمثل الأساس الدينى، الذى ارتكز عليه هذا الفكر لتبرير ذلك التقسيم، وذلك التوزيع، فهو يختلف باختلاف النقاط التى يجب تبريرها: فأحيانا يستند هذا الفكر على المتشابهات من النصوص، وأحيانا يستند على جملة واحدة من الآية القرآنية، دون ذكر ما جاء قبلها أو بعدها، ودون ذكر أسباب نزولها مع استئصالها من إطارها التاريخى، وتارة يستشهد بأحاديث ضعيفة وموضوعة، أو بتأويل سيئ للأحاديث الصحيحة، ووضعها فى غير موضعها، والاستدلال بها فى غير ما سيقى له<sup>(٧١)</sup> أو بتطبيق قاعدة "سد الذريعة"، التى وجد فيها الفكر الإسلامى المعاصر - عن طريق الغلو فى تطبيقها - سندا شرعيا صالحا للتضييق، اليوم، أكثر على النساء، ومنعهن باسم الإسلام من المشاركة فى الحياة العامة<sup>(٧٢)</sup>.

إن تقسيم العمل بين الجنسين (وبين الزوجين) داخل مؤسسة الأسرة، كما صاغه الفقه، الذى أعطى له غطاء إلهيا محددا منذ أول وهلة، أى مع الخلق، طبيعة

ووظيفة كل من الجنسين، هو تقسيم لم يحسم فيه الإسلام، فليس في مصادر أحكام الشريعة، ما يفيد أنها ثبتت الفروقات الطبيعية بين الجنسين، بل بها ما يفيد أنها أعلنت بشكل شامل أنهما متساويان في تكوينهما العقلي والجسمي. كما أنه بالرجوع إلى النصوص، لا نجد تعييناً في تحديد وظائف الجنسين/الزوجين واختصاصاتهما، ولا مجالات عملهما، ولا مكانة كل منهما داخل الأسرة.

ولذلك فإن هذا التقسيم الذي أقره الفقهاء (الفكر الإسلامي) باسم الإسلام، إنما أثبتوه بطريقتهم في قراءة النصوص وتأويلها، انطلاقاً من النظام الأسري والاجتماعي والاقتصادي السائد، وليس باستنادهم على نصوص صريحة ومباشرة في الكتاب والسنة، تحسم في هذه المسألة؛ لأن كل النصوص التي جاءت في هذا الموضوع، تبقى عمومية تحتل أكثر من فهم، وأكثر من تفسير، وقلما يوجد نص لم يختلف الفقهاء في تحديد دلالة وما يستنبط منه<sup>(٧٣)</sup>.

ومنذ أن ذهب فقهاء الشريعة القدامى، إلى ذلك، أعطى لهذا التقسيم ولهذا التحديد للأدوار والمكانات، ومن ثم لاجتهاداتهم الخاصة - الصفة الدينية، وعدت القواعد التي وضعوها لهذا التقسيم أحكاماً شرعية. واكتفى من جاء بعدهم باتباعهم، وبتطبيق اجتهاداتهم بلا نقاش، على أساس أن "الأول" لم يترك للآخر شيئاً. وعن طريق ذلك تمت المحافظة، وبقاء تلك الطقوس والمفاهيم الأسطورية التي تعبر عن إيديولوجية النظام الأسري الأبوي، وبقاء ذلك النسق - من القيم والمعايير والمفاهيم والأفكار والمعتقدات والصفات - الذي وضع أسسه هذا الأخير، والذي يكرس التمييز بين الجنسين، وعمليات القهر التي تتعرض لها الطفلة، والتي تجعلها ولاشك عرضة لبعض الممارسات الضارة بصحتها، التي تعوق نموها الفكري والجسدي.

سادساً: يذهب اتجاه في الفكر الإسلامي، إلى أن البنت بما أنها خلقت لمهمة واحدة طبيعية، هي القيام بأعمال البيت، فهي ليست بحاجة إلى اكتساب المعرفة. ولذلك عليها القرار في مجالها، وعدم اقتحام المجال العام - الذي هو من حق الرجل - لكي تتعلم، لأن هذا سيؤدي إلى الاختلاط، والاختلاط محرم.

موقف هذا الاتجاه من تعليم الأنثى، منسجم مع تصويره للمرأة بوصفها جسداً،

أى أنها الجنس، فالمرأة الأنثى/الجسد تشكل موضوع إغراء وافتتان، فإن اختلطت بالذكور، فهذا سيؤدى إلى فساد الأخلاق وانهييار القيم. كما أن موقفه هذا، منسجم مع حكمه عليها بالدونية، ونقصان العقل من ناحية أخرى.

فخروج البنت/المرأة، واختلاطها بالحياة العامة، هو حجر الزاوية أو الأساس الذى تنفرع منه كل الأحكام المتعلقة بممارسة مختلف حقوقها المدنية، من تعلم وعمل .. إلخ؛ لأن كل القيود التى يضعها الاجتهاد الفقهي على ممارسة البنت/المرأة حقوقها، يربطها بتقادى اختلاطها بعالم الرجال فى الحياة العامة؛ لأنها أنثى، لأنها جسد، لأنها فتنة. والواجب شرعا بالنسبة إليه يقتضى العمل على درء هذه الفتنة من باب "سد الذريعة"<sup>(٧٤)</sup>. والحل الوحيد بالنسبة إليه، هو تقييد الجسد الأنثوى الباعث على الإغراء والفتنة، بعزله فى البيت. وبهذا يبقى هذا الأخير، هو عالم البنت/المرأة<sup>(٧٥)</sup>.

وقد ساند هذا الاتجاه فى الفكر الإسلامى، موقفه من تعليم الأنثى، بآثار ضعيفة أو موضوعة، مخالفة لما ثبت فى الأحاديث الصحيحة، بل فى أعلى درجات الصحة<sup>(٧٦)</sup>. وهكذا اختلق الواضعون أحاديث تفرض الأمية على النساء، وتحكم عليهن بالبقاء فى ظلمة الجهل. منها ما جاء عن النبى (ص) أنه قال: "لا تسكنوهن الغرف ولا تعلموهن الكتابة وعلموهن المغزل وسورة النور". فما هى العلاقة بين هذا الحديث وما نطقت به الثقافة الشعبية - كما سبق بيانه - "بنتك لا تعلمها حروف ولا تسكنها غرف"؟ ومن الذى أخذ شرعيته من الآخر؟ ومن الذى يزكى ويدعم الآخر؟

جاء بصدد هذا "الحديث" قول الفقهاء<sup>(٧٧)</sup>: "أما الحديث الذى تلوكه بعض الألسنة (الحديث) فهو حديث باطل موضوع (..) وقد اغتر بهذا الحديث جماعة من المتقدمين ( ) الغريب أن يغتر به بعض المشايخ المتدينين ويوردوه فى كتبهم ( ) فمثل هذا الحديث الموضوع يمثل للعاقل مبلغ أثر الأحاديث المكذوبة فى توجيه الثقافة الإسلامية توجيهها خاطئاً، ألا فاحذروا أيها المسلمون أمثال هذا الحديث"<sup>(٧٨)</sup>. بهذا يسحب حق التعليم من الطفلة.

وإذا كان اتجاه آخر، لا ينكر على البنت حقها فى التعليم، على أساس أنه حق لها كما هو حق للولد، فإنه يرى أن يتم ذلك فى حدود الشرع المطهر، بالألا يتعلم كل



منهما إلا ما يتناسب مع فطرته وطبيعته، ومهمته التي خلق من أجلها. وانطلاقاً من هذا الأساس يجب الفصل بين الجنسين في قاعات الدرس، ووضع برامج تعليمية خاصة بكل واحد منهما. فالاختلاط في التعليم سنة سيئة ومعول هدم لكيان المجتمع الإسلامى، وتقليد وتبعية للغرب. كما أن تلقين الجنسين معا المواد التعليمية نفسها هو من المسائل التي استوردناها من الغرب<sup>(٧٩)</sup>.

بهذه الآراء، يسحب حق التعليم من البنت، ويحكم عليها بالحرمان منه، تحت غطاء الدفاع عن الأخلاق الحميدة، ومن خلال تحديد للمحتوى ونوعية وحققها في التعليم وحدوده، يحكم عليها ثانية بالدونية ونقصان العقل: فناقصة العقل لا يمكنها التساوى مع الرجل، الكائن المتفوق في طلب المعرفة ومختلف العلوم، ..إلخ. ولكن بالرغم من أنها ناقصة العقل، فإن لها إمكانيّة تلقى تعليم متخصص فى شئون الطبخ والكفن والغسل والخياطة إلى غير ذلك مما يتناسب مع فطرتها ومهمتها الطبيعية الأصلية! هذا إذن ما هى بحاجة إليه، أما أن تتعلم ما يتعلمه الذكر، فهذا سيؤدى بها إلى الخروج من نطاق الأنوثة إلى نطاق الاسترجال!

إن ما لا يقبله بتاتا أصحاب هذا الاتجاه، هو أن تصبح المرأة، إنسانا مسلحا بسلاح العقل والمعرفة؛ لأن ذلك السلاح يشكل مفتاح تحرر المرأة الفكرى، وسيمكنها من كسب شخصية بمعرفتها، وواعية بذاتيتها وإنسانيتها. أما الهدف الذى يسعى هذا الاتجاه إلى تحقيقه بمنع تعليم البنت هو ضمان عدم إفلاتها من البعد/المجال الذى حدده لها: مجال الجسد/الجنس.

بناء على كل هذا، ما هو الفرق بين هذا الفكر الذى ينطق باسم الإسلام والنسق من القيم والمعايير؟ ما الفرق بينه وبين المفاهيم التى وضعها النظام الأبوى، والتى عمليات العنف والقهر والاضطهاد؟ ومن الذى أخذ شرعيته من الآخر؟ ومن الذى يدعم ويزكى الآخر؟

وقبل أن نختم الحديث عن هذه النقطة، لابد من القول، بأن حرمان البنت من التعليم، إذا كان عنفا ضدها، فهو كذلك له - من بين ماله - نتائج سلبية على حياتها، وعلى صحتها، وعلى حقوقها الإنجابية. فإذا كان الهدف من تنظيم الأسرة،



هو عقلنة الإنجاب، فإن ذلك له علاقة بالوضع الثقافى والاجتماعى والاقتصادى لأفراد هذه الأسرة، فانتشار موانع الحمل دون تنمية اجتماعية وثقافية، لن يعطى النتائج المتوخاة منه، لأن الإنسان لن يشعر بالحاجة إلى استخدام موانع الحمل، ما لم يتمكن مجتمعه من تحقيق درجة معينة من التنمية، والتنمية الحقيقية ليست هي فقط المزيد من المشاريع الاقتصادية، وإنما هي أساسا تنمية اجتماعية ثقافية.

فليس هناك من شك، فى أن انتشار الأمية بين النساء، يأتى فى مقدمة الأسباب الدافعة إلى كثرة الإنجاب، وأن تعليم المرأة، وارتفاع مستواها الثقافى، يؤدى إلى تطلعها للعمل المنتج، وحتى لا يحول بينها وبين ذلك وضعها الأسرى، فهي تستجيب أكثر لبرامج تنظيم الأسرة، واستخدام طرق منع الحمل، وإطالة المدة بعد الإنجاب. ولهذا، وحتى تؤتى برامج تنظيم الأسرة أكلها، فلا بد من تعليم الطفلة/ المرأة، وتثقيفها، وتوعيتها، واحترام رأيها عند صياغة وتقديم برامج التثقيف والتربية.. إلخ.

خلاصة القول: إن إهانة الطفلة، واحتقارها، والتقليل من شأنها، وقمعها، بالإضافة إلى أنها تكرر الميز، فهي إذلال، والإذلال يتنافى مع حقوق الإنسان فى الكرامة.

### **المبحث الثانى: العنف الموجه ضد الطفلة فى مرحلة البلوغ**

البلوغ، هو المرحلة الفاصلة بين الطفولة وبين الرجولة أو الأنوثة فى الشريعة الإسلامية<sup>(٨٠)</sup>، ويعرف البلوغ عند الجنسين بظهور إحدى علامات اكتساب القدرة على التناسل، التى من بينها: الاحتلام (خروج المنى بالنسبة للذكر) وظهور العادة الشهرية عند الفتاة. فإذا ظهرت إحدى هذه العلامات<sup>(٨١)</sup> عد كل من الجنسين بالغاً.

وببلوغ الطفلة/الفتاة، تزداد القيود والضغوط، وتزداد الممارسات الأسرية العنيفة وعمليات التمييز تجاهها. وهذه الأخيرة – كما سبق الذكر – تستمد قوتها وفعاليتها من خلال نسق من القيم والمعايير.. وهذا النسق تزكيه الثقافة السائدة، بما فيها التراث الشعبى، ويستمد شرعنته من الرافد الدينى.

مظاهر التمييز/العنف، التى تتعرض لها الطفلة فى الأسرة بعد البلوغ، كثيرة

ومتنوعة وهنا كذلك سنكتفى بالإشارة ولو بإيجاز - إلى البعض منها (المطلب الأول) على أن نتعرض بعد ذلك لدى شرعنتها من قبل الرافد الدينى، على غرار مرحلة ما قبل البلوغ (المطلب الثانى).

### **المطلب الأول: بعض مظاهر العنف الموجه ضد الطفلة فى مرحلة البلوغ**

من مظاهر القمع والاضطهاد، التى تتعرض لها الطفلة فى مرحلة البلوغ: المنع من الخروج إلا لضرورة، تزويجها فى سن مبكرة، وحرمانها من حقها فى اختيار شريك حياتها.

#### **أولاً: منعها من الخروج إلا لضرورة**

المحافظة على الجسد الأنثوى بعد البلوغ، والمحافظة على أعلى ما فيه، البكارة، هى مهمة طبقاً لما جرت به الأعراف والتقاليد والضوابط الاجتماعية - تقع على كاهل أفراد الأسرة، كما فى مرحلة ما قبل البلوغ؛ ولهذا فإن الأسرة، لا تتعامل مع الطفلة/الأنثى، إلا بوصفها جسد يحمى، وعذرية يحافظ عليها.

ولكن هذا الجسد، فى الوقت نفسه، لا يحافظ عليه، ولا يحمى من العنف والاضطهاد من قبل أفراد الأسرة؛ ذلك أن المحافظة على هذا الجسد الأنثوى، وضمان عفته، تعد من إحدى أسباب المعاملات العنيفة ضد الفتاة فى الأسرة.

فبما أن هذا الجسد، يمكن بسببه إلحاق العار بالأسرة - لأن شرف هذه الأخيرة يرتبط ببكارة الفتاة - وخوفاً من ذلك، ولضمان عدم ممارسة الفتاة لأى نشاط جنسى قبل الزواج، فإن الأسرة - كما سبق معنا - حتى تتحكم فى الحياة الجنسية للطفلة، تلجأ حسب الأعراف والتقاليد السائدة إلى عدة وسائل؛ من بينها: حبس البنت داخل البيت، ومنعها من الخروج إلا للضرورة<sup>(٨٣)</sup>.

جسد البنت كذلك عورة، وكل ما هو عورة يجب ستره عن الآخرين. وهو كذلك موضوع إغراء وفتنة، يجب إخفاؤه والحكم عليه بأن يعيش فى الخفاء وراء الجدران، وإلا أدى إلى الفوضى، وانتهاك شرف العائلة. وإذا رخص للبنت بمغادرة الحصن، عند الضرورة، فإن جسمها لا ينفلت من المراقبة، إذ مغادرة المجال الخاص إلى المجال العام الذكورى، يتم بناء على ضوابط وقواعد، حيث لا يسمح لفئة من الفتيات بذلك إلا

إذا تم إخفاء أجسادهن وراء ثوب سميك وفضفاض، وربما سمح لهن بأن يبقى منه عارياً: الوجه واليدان.

الأکید أن هذا الوضع اليوم، لا يطبق على كل البنات فى كل المجتمعات العربية الإسلامية، التى عرفت تحولات مهمة، ولا بداخل كل الأسر العربية، التى تعرضت بدورها لمظاهر متعددة من التطور، سواء فى بنيتها أو فى العلاقات بين أفرادها؛ لأن تعاطى المرأة للتعليم، وخروجها للعمل الذى يعد من أهم مظاهر التغيير التى عاشها المجتمع العربى عامة، ومن أهم مؤشرات التغيير الأسرى، جعلها على مستوى الفعل والممارسة، تغير النظرة التقليدية عن الأنثى. ولكن هناك فى الوقت نفسه، أسر لا تزال تطبق هذه الممارسة على بناتها، وتمنعهن من الخروج، وإذا سمحت لهن بذلك (لضرورة التعليم مثلاً) فإنها تلزمهن بالتقيد بتلك الضوابط والقواعد. كما أن هناك اليوم دعوة مستمرة فى أغلب هذه المجتمعات، تطالب بالماضى، برجوع المرأة إلى البيت، إلى مملكتها الخاصة، وحجبها عن الأنظار، نظراً للآثار "السيئة" التى خلفها خروجها ومغادرتها لحدود الحرم<sup>(٨٤)</sup>.

### ثانياً: الزواج المبكر

فى مجتمع تمنع فيه الطفلة "من التعليم، وتدريب منذ صغرها على الأعمال اليدوية والمنزلية وتربية الأطفال، وتؤهل منذ ولادتها على أن مصيرها الطبيعى هو الزواج، يبقى القران المبكر الركيزة الأساسية للأسرة، والأهداف الأولى للفتاة وأوليائها"<sup>(٨٥)</sup>.

ومن الملاحظ أن هناك تكاملاً بين مختلف الممارسات التى تلجأ إليها الأسرة، للحفاظ على شرفها، فإذا لم يتم ختان البنت، يصبح من الأجدى أن تمارس الجنس فى إطار علاقة شرعية، عن طريق تزويجها فى سن مبكرة.

فبما أن الطفلة، هى مصدر القلق، وبما أن تقدمها فى السن بدون أن يتقدم إليها راغب فى الزواج، يجعلها تصنف فى خانة العانسات، فإن النظام الاجتماعى يفرض على الآباء السرعة فى تزويج بناتهم فى سن مبكرة<sup>(٨٦)</sup>.

وهنا لابد من أن نفرق بين الزواج فى سن مبكرة، وبين الزواج فى سن مبكرة



جدا، أى قبل أن تبلغ الطفلة أشدها من الوجهة الفسيولوجية، فقد جرت العادة فى كثير من الدول العربية<sup>(٨٧)</sup> على تزويج الصغيرة قبل بلوغها، بل هناك من الآباء فى معظم المجتمعات العربية، من كان يقوم بتزويج الحمل قبل ولادته!! ولكن العادة نفسها لا تشجع زواج الذكور فى سن مبكرة، ويرجع ذلك لالتزام الزوج بالإنفاق.

إن الزواج المبكر يحرم البنت من طفولتها، فهى طفلة بدون طفولة، بدون مراهقة، بحيث يمكن القول بأن المجتمعات العربية الأبوية، هى مجتمعات لا تعير اهتماما للطفولة وتنفى المراهقة. والزواج المبكر مثله مثل بقية الممارسات الأخرى، يعد ممارسة ضارة و عنفا تجاه الفتاة! وله أخطار قانونية واجتماعية وثقافية واقتصادية، ترخى بظلمها على العلاقة الزوجية، بل وقبلها كذلك.

### **ثالثاً: حرمان الطفلة من حقها فى اختيار الزوج**

الاختيار فى الزواج، هو أول خطوة من خطوات تحقيقه، هو مرحلة سابقة، مرحلة تحضيرية تؤدى إلى المراحل الأخرى التى تليها قبل قيامه؛ ولذلك يعد الاختيار فى الزواج، عملية جد مهمة، ينبنى على أساسها نجاح الأسرة أو فشلها. وعملية الاختيار، تتم وفق أساليب معينة، ولكل أسلوب منها معايير، وعناصره، وشروطه ومجالاته الخاصة به، التى فرضتها العادات والتقاليد، وأصبحت بمثابة عرف متداول وقانون ملزم التطبيق، فهى تتم إما بالأسلوب الذاتى: وهو الذى يمارسه الفرد بصفة شخصية، وإما بالأسلوب الغيرى: وهو الذى يمارس من طرف أفراد الأسرة أو من الغير. فبأى الأسلوبين تتم عملية اختيار الزوج بالنسبة للطفلة فى مجتمعاتنا؟ وهل هناك مساواة أم ميز بين الجنسين فى ذلك؟

بإيجاز، يمكن القول بأن الأسلوب الأول/الذاتى، لا يمارسه إلا الرجل، أما بالنسبة للطفلة فلا وجود له، ولا تمارسه الطفلة فى مجتمعاتنا، وحتى إن وجد، فإنها لا تمارسه فعليا؛ لأن العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية بصفة عامة، تمنعها من ممارسة هذا الأسلوب؛ ولا تسمح لها بذلك، ومن جهة أخرى لأن المؤهلات الفكرية التى تتوفر عليها الطفلة فى هذه المرحلة، لا تسمح لها بممارسة هذا الأسلوب ممارسة فعلية، وهو ما يؤدى فى الأخير إلى إهدار حقها فى اختيار شريك حياتها.



فممارسة الفتاة لهذا الأسلوب ممارسة فعلية، لا تعنى الموافقة على الرجل المتقدم إليها بدون اقتناع، أو عن اقتناع مزيف، ينحصر فى مدى الاقتناع بوضعيته الاجتماعية والاقتصادية، أو ينحصر فى إبداء موافقتها فقط، أو فى إبداء موافقتها على قائمة معينة من الشروط، لأن كل هذا يؤدى إلى انعدام الحرية لا إلى وجودها. وإنما عملية الاختيار بهذا الأسلوب تعنى أن اختيار الشريك يتم بصفة شخصية فى مرحلة الانتقاء<sup>(٨٨)</sup>، كما أن حرية الاختيار تعنى: حرية التصرف، حرية التفكير، حرية التقرير، حرية التعارف، حرية الاقتناع الحقيقى عن وعى وتبصر بالشريك، والرضا التام فى تحمل المسؤولية الناتجة عن ممارسة هذه الحرية، وإلا دون هذا المعنى فلا وجود لرضا الفتاة. فهل الطفلة فى هذه المرحلة من العمر باستطاعتها القيام بذلك، ونضجها الفكرى لم يكتمل بعد؟

الأسلوب الثانى/الغبرى<sup>(٨٩)</sup> فى عملية الاختيار، هو المعمول به، وهو ما جرى به العمل، وهو ما فرضه النظام الاجتماعى الأبوى على الطفلة، لأنها لا تخالط عالم الرجال، ومن ثم فهى ليست لها دراية بطبائعهم، ويخاف عليها من عدم تحكيم العقل، والانسياق وراء العواطف وعدم الاحتياط لمصالحها. فاختيار الزوج بهذه الطريقة، وبهذا الأسلوب هو فى صالحها وحماية لها، وفى أحسن الأحوال تعد موافقتها من المسائل المحمودة. وبناء على ذلك، فإن أول مرحلة للتفكير فى إنشاء الأسرة واختيار الطرف الآخر يطبعها الميز، ومن ثم فهى تنبنى على العنف.

والزواج فى سن مبكرة، وقبل أن يكتمل النضج الفكرى عند الفتاة، يعد من الوسائل<sup>(٩٠)</sup> التى تضمن للأسرة، ممارسة عملية الاختيار بهذا الأسلوب، كما يضمن لها رضوخ الفتاة لإرادتها واختيارها، وإلى القبول بما يعرف بالزواج المدبر والزواج المفروض.

إن نجاح العلاقة الزوجية، رهن بمدى اقتناع طرفيها ببعضهما البعض، وبمدى رضائهما عن عملية الاختيار، وبمدى الانسجام والتجاوب العاطفى الحاصل بينهما، وهذا كله لا يمكن أن يتحقق إلا بممارسة الطرفين لحريةتهما الكاملة فى الاختيار، وإلا كان الفشل سواء العلنى أو المستتر، هو مصير تلك العلاقة. فما هو مصير العلاقة الزوجية التى تتم فى مرحلة الطفولة وفى سن مبكرة؟

إن للعامل النفسى فى عملية الاختيار، تأثيراً على نفسية الطفلة وسيكولوجيتها، ولذا اهتم علم النفس الحديث بهذا الجانب النفسى فى عملية الاختيار، وتوصل إلى أن عناصر الاختيار فى الزواج تتداخل بشكل حاسم للتأثير على الاستقرار الوجدانى والثبات الانفعالى للطفلة/ للمرأة. وأن عدم الاقتناع الحقيقى عن وعى وتبصر، بالشريك يؤدى إلى المعاناة وإلى الإحباط والإحساس بالتدمير وخيبة الأمل. وكل هذا له علاقة بصحتها النفسية.

### **المبحث الثانى : مدى شرعية هذه المظاهر من قبل الرافد الدينى**

إذا كانت مظاهر العنف السابقة، تجاه الطفلة فى مرحلة البلوغ، تستمد قوتها وفعاليتها من خلال نسق من القيم والمعايير والأفكار .. إذا كان هذا النسق يستمد "شرعيته" من روافد مختلفة، من بينها أهمية الرافد الدينى، فإنه بناء على ما سبق ذكره<sup>(٩)</sup> فالرافد الدينى هنا كذلك لا يمكن أن يكون المقصود به النصوص المقدسة، وإنما سيكون المقصود به الفكر الدينى، وهذا الفكر، ليس هو الدين، وإنما هو مجرد اجتهاد، لا يمكن أن يدعى العصمة، أو القداسة، أو الحقيقة المطلقة، مهما نطق أصحابه باسم الإسلام.

والواقع - كما سبق ذكره كذلك - أن هذا النسق استمد وما زال شرعيته وليس شرعيته، من اتجاه فى الفكر الدينى، ينطق باسم الدين، ويصرح بأن ما توصل إليه من آراء اجتهادية، هو الحكم الشرعى. وعن طريق ذلك أعطيت لآرائه صبغة شرعية، ومن ثم فكل ما يزكيه ويدعمه ويكرسه، يعطى له نوعاً من الشرعية. ولكن طالما أنه مجرد اجتهاد، وليست له أية صبغة قدسية، فإنه لا يمكن أن تستمد منه الشرعية، لأنه ليس هو الشرع، وكل ما يمكن أن يستمد منه هو نوع من الشرعية لمحاولة تبرير الميز ضد الطفلة، وكل عمليات العنف والاضطهاد التى تتعرض لها.

وهذا الاتجاه فى الفكر الدينى، الذى له قوة التأثير فى الثقافة السائدة، بل وفى القوانين، والذى لقيت آراؤه وأفكاره رواجاً وانتشاراً واسعاً؛ لأنه يدعم الأوضاع والنظم القائمة، منهجه كذلك فى تدعيم هذه المظاهر ضد الطفلة فى مرحلة البلوغ، هو

المنهج الانتقائي التجزيئي نفسه، في تفسيره لمعظم الآيات الكريمة التي يستشهد بها، وبارتكازه على التشابهات من النصوص، وبلاستشهاد بأحاديث ضعيفة أو موضوعة، على النحو الذى سنوضحه.

### **أولاً: القرار فى البيت أمر إلهى مقدس**

البنت ببلوغها تنتهى مرحلة طفولتها وتدخل عالم النساء الشابات، ويسرى عليها ما يسرى عليهن، من ضوابط، وقواعد، ونظم اجتماعية، وقانونية، ودينية. الفكر الدينى، انطلاقاً مما ذكرناه<sup>(٩٢)</sup> من أن المشرع الإسلامى قسم وظائف الجنسين واختصاصاتهما تقسيماً واضحاً، وأنه بناء على ذلك كون كليهما على أساس هذا التخصيص نفسه، فزود الأنثى بالحنان والعطف والأمومة، لتتحمل مسئوليات الاعتناء بالبيت والزوج والأبناء، يذهب هذا الفكر، إلى أنه تبعاً لذلك – وبما أن الله خلق الأنثى ضعيفة العقل والجسم – أعفاها من الكد والسعى ومن الإنفاق، وجعل ذلك على أبيها، وبعد ذلك على زوجها. وبما أنه أعفاها من ذلك، فإنه أمرها ألا تخرج من البيت بدون حاجة تعرض لها، ومنعها من الاختلاط بعالم الرجال، وهدفه من ذلك هو أنه يريد أن يكون البيت هو الدائرة الحقيقية لواجباتها.

وسند هذا الفكر أو هذا الاتجاه فى الفكر الدينى<sup>(٩٣)</sup> من القرآن لتبرير ما ذهب إليه، من أن الإسلام أمر النساء بالقرار فى البيوت، هو قوله تعالى: "وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى"<sup>(٩٤)</sup>، وقوله تعالى: "لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن"<sup>(٩٥)</sup>. أما سنده من القرآن، الذى يفيد بأن الإسلام نظر إلى المرأة بوصفها عرضاً يجب أن يصران، ومنعها من السفر ومن الاختلاط بعالم الرجال، فهو قوله تعالى: "وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ"<sup>(٩٦)</sup>.

فكان تفسير هذا الفكر، أو هذا الاتجاه للآية الأولى: "وقرن فى بيوتكن"، هو أن قول الله هذا قول واضح المعنى، ظاهر الحكمة، بأن على النساء لزوم بيوتهن، ولا يخرجن إلا لأسباب ضرورية قاهرة.

ودفعاً لأي اعتراض بالقول: إن هذه الآية إنما أمرت بها نساء النبی (ص)، يذهب أصحاب هذا الاتجاه، إلى أنه حتى وإن كان الخطاب فى هذه الآية، موجهاً من



الله تعالى إلى نساء النبي (ص)، فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى، لأنه في الواقع أمر عام لجميع نساء المسلمين، وإنما خاطب الله نساء النبي بذلك تشريفاً لهن، أما الشريعة فهي واضحة، تأمر النساء بلزوم بيوتهن.

وبناء على هذا فإن بعض الفقهاء من هذا الاتجاه، لم يتوان في إصدار أوامره للزوجة، بأن تلزم بيتها، وأن يكون هو مقامها ومستقرها، مادام الله أمر أمهات المؤمنين وأفضل نساء العالمين، بالقرار في البيوت.

وفيما يتعلق بالآية الثانية، فقد توصل أصحاب هذا الاتجاه، إلى أن البيوت في قوله تعالى: "لا تخرجوهن من بيوتهن" مضافة إلى ضمير النسوة، مع أن البيوت للأزواج لا لهن، وخرجوا من ذلك بأنها ليست إضافة تمليك بل إضافة إسكان، تقرر لاستمرار لزوم المرأة البيت. وقد كان تفسيرهم لآية الحجاب، هو أن قوله تعالى هذا أمر لجميع المسلمين، فكما نهاهم عن الدخول على زوجات النبي فهو يأمرهم ألا ينظروا إليهن بالكلية، وكما دخل في النهي سائر المؤمنين، فإن جميع النساء يدخلن في هذا المعنى.

ولهذا فلا يمكن أن يقول قائل: إن هذا خاص بزوجات النبي (ص) دون سائر المسلمات، إن هذا مطلوب من المسلمات جميعاً كما هو مطلوب من أمهات المؤمنين لأن رسول الله (ص) قدوة للمسلمين، ولذلك يجب الاقتداء به.

وبناء على هذا، فالإسلام هو الذي فرض على المرأة الحجاب/ الاستقرار في البيت، ولذلك فلا يحق للمرأة أن تبرح مسكنها إلا لأسباب ضرورية قاهرة، وإلا كانت مخلة بتعاليم وأحكام الشريعة الإسلامية.

في ضوء هذا يتضح أن الأمر بالقرار في البيت، أمر إلهي مقدس لا يجوز مسه أو مناقشته، ولكن بالرغم من أن السند الشرعي، يلعب بالنسبة لهذا الاتجاه في الفكر الديني، دور الحجة والأساس، لإضفاء طابع قدسي شرعي على آرائه، ومن ثم إلزامي إكراهي على اتباع وتطبيق ما توصل إليه دون نقاش، فإننا قمنا<sup>(٩٧)</sup> بقراءة لتأويلاته لهذه الآيات الكريمة التي استند عليها لتقرير عدة أحكام باسم الإسلام. ونذكر فيما يأتي ملخصاً موجزاً عنها.



فإذا كان هذا الاتجاه، استناداً إلى الآيات السابقة الذكر، قد توصل إلى أن الإسلام فرض على المرأة الاستقرار في البيت، فإن اتجاهاً آخر في الفكر الديني كذلك، توصل إلى أن هذه النصوص الكريمة خاصة بنساء النبي (ص) دون غيرهن من نساء المسلمين.

قال الحافظ ابن حجر<sup>(٩٨)</sup>: قوله تعالى: "وقرن في بيوتكن" فإنه أمر حقيقي خوطب به أزواج النبي (ص)...، وجاء عند محمد الطاهر بن عاشور<sup>(٩٩)</sup>: "...هذا أمر خصص به وهو وجوب ملازمتهم بيوتهم توقيراً لهن وتقوية في حرمتهم". وجاء عنده كذلك فيما يخص آية الحجاب: "وبهذه الآية مع الآية التي تقدمتها (..) تحقق معنى الحجاب لأمهات المؤمنين (..) وهو حجاب خاص بهن لا يجب على غيرهن". وجاء عند قاسم أمين<sup>(١٠٠)</sup>: "...ولا يوجد اختلاف في جميع كتب الفقه من أى مذهب كانت ولا في كتب التفاسير، في أن هذه النصوص الشريفة هي خاصة بنساء النبي (ص) (..) ولما كان الخطاب خاصاً بنساء الرسول (ص) (..) فهذا الحجاب (قصر المرأة في بيتها) ليس بفرض ولا بواجب على أحد من نساء المسلمين".

أما ما ذهب إليه الاتجاه الأول، من أنه حتى ولو لم يرد دليل يخص جميع النساء، وحتى إن كان الخطاب في هذه الآية هو لنساء النبي (ص)، فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى؛ لأنه في الواقع أمر عام لجميع نساء المسلمين، فإن هذا الاتجاه الثاني في الفكر الديني، يجيب بأن قولهم هذا مردود، لأن قوله تعالى: "يا نساء النبي لستن كأحد من النساء" يشير إلى عدم الرغبة في المساواة في هذا الحكم، وينبهننا إلى أن في عدم الحجاب حكماً ينبغي لنا اعتبارها، واحترامها، وليس من الصواب تعطيل تلك الحكم مرضاة لاتباع الأسوة.

أما قوله تعالى: "وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب"<sup>(١٠١)</sup>؛ فقد جاء في بداية هذه الآية قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم.." <sup>(١٠٢)</sup>، وبذلك فالآية تتحدث صراحة عن بيوت النبي (ص) وأزواجه وليس عن بيوت عامة المسلمين وأزواجهم.

أما قوله تعالى: "لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن" فهي آية واردة في

سورة الطلاق، والتي جاء في أولها، قوله سبحانه وتعالى: "يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة"؛ لذلك فهي خاصة بسكنى المرأة المطلقة أثناء العدة.

وأخيراً يمكن القول بأن الله تعالى لم يأمر بأن تبقى المرأة في البيت، وأن تمنع من الخروج وأن تسجن فيه، وإلا لما قال سبحانه وتعالى: "وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن"<sup>(١٠٣)</sup> فالأمر بغض الأبصار لا يمكن أن يكون مع قصر النساء وحبسهن في البيوت، ولما قال عز علاه: "واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم، فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً"<sup>(١٠٤)</sup>، فلو أراد سبحانه وتعالى، إلزام النساء بالقرار في البيوت، لما جعل الحبس فيها عقاباً للزانيات. هذا وإن احتجاب النساء لا يتفق مع ما قرره التشريع الإسلامى من حرية للمرأة في التصرف المطلق في أموالها؛ إذ لو كان الدين قد فرض عليها الحجاب لما اعترف لها بحق التصرف المطلق في أموالها.

أما بالنسبة للأحاديث، فإن الاتجاه الأول في الفكر الدينى، يستشهد بما جاء عن الرسول (ص) أنه قال لابنته فاطمة عليها السلام: "أى شىء خير للمرأة، قالت: ألا ترى رجلاً ولا يراها رجل، فضمها إليه وقال: ذرية بعضها من بعض".

عن هذا الحديث يقول اتجاه آخر في الفكر الإسلامى<sup>(١٠٥)</sup> إن هذا حديث ضعيف "رغم وروده كثيراً على ألسنة الخطباء، وعلى صفحات الكتب والمجلات، ولم يرد فى أى من الكتب الأربعة، بل رواه البزار - مع بعض الاختلاف - وقال عنه الحافظ الهيثمى فى مجمع الزوائد: (رواه البزار وفيه من لم أعرفه). وقال عنه الحافظ العراقى فى تخريجہ لأحاديث كتاب إحياء علوم الدين، رواه البزار والدراقطنى فى الأفراد من حديث على بسند ضعيف. هذا من حيث السند، أما من حيث المتن فهو مخالف مخالفه صريحة لما تواتر من القرآن الكريم، والأحاديث الصحاح، وللنهج الذى سارت عليه الصحابييات على عهد رسول الله (ص)، فقد شاركن فى الحياة الاجتماعية ولقين الرجال فى مناسبات كثيرة جداً".

رأى آخر<sup>(١٠٦)</sup> فى حديثه عن استغلال وهضم حق المرأة، يقول عن هذا الحديث

الضعيف، الذي تتناقله ألسنة الخطباء، كما يرد في كتب بعض العلماء المحدثين: "فجاءوا بأحاديث لا خطم لها ولا أزمة، ولا يعرف لها أصل ولا سند، أو أحاديث واهنة شديدة الوهن، أو موضوعة مكذوبة على رسول الله (ص)، مثل حديث (الحديث) وهو حديث واه لا يساوى المداد الذى كتب به" (١٠٧).

فى ضوء هذا، يتضح أن الاتجاه الأول فى الفكر الإسلامى، الذى لآرائه تأثير فى الثقافة السائدة، والذى يدعم الأوضاع والنظم القائمة على الاضطهاد، استند فى حبس المرأة فى البيت، على التشابهات من النصوص، وعلى الأحاديث الموضوعية، تاركاً حوالى ثلاثمائة نص تشمل أفعالا وأقوالاً وتقريرات لرسول الله (ص) - قطعية الورد قطعية الدلالة - تفيد بأن مشاركة المرأة الحياة الاجتماعية ولقاءها الرجال سنة من سننه (ص) (١٠٨).

ولهذا، وإذا كان لا يوجد نص صريح، يأمر النساء بالقرار فى البيوت، وعدم مغادرتها، ومن ثم بحجبهن عن المجتمع، فإنه يمكن القول بأن هذا الاتجاه قد بالغ فى تفسير النص القرآنى (١٠٩)، ويمكن إرجاع سبب هذه المبالغة، إلى موقفه من جسد المرأة، ومن الاختلاط، ومن ثم غلوه فى تطبيق قاعدة سد الذريعة (١١٠)، وهذه النقطة سبق التعرض إليها، ولا داعى لإعادتها هنا مرة أخرى.

### ثانياً: الزواج المبكر

إذا كان النظام الاجتماعى السائد، يفرض على الآباء السرعة فى تزويج بناتهم وفى سن مبكرة، بل وفى سن مبكرة جداً، أى قبل أن تبلغ الطفلة أشدها من الوجهة الفسيولوجية، حيث جرت العادة - كما سبق بيانه - فى كثير من الدول العربية، على تزويج الصغيرة قبل بلوغها، بل هناك من الآباء، كما ذكرنا، فى معظم المجتمعات العربية، من كان يقوم بتزويج الحمل قبل ولادته! فإن اتجاهاً فى الفكر الدينى، يدعم هذا النظام الاجتماعى ويزكيه، ومن ثم فالأول يستمد شرعنته من الثانى.

فى الفكر الإسلامى، اتجاه يمنع تزويج الصغار قبل البلوغ، ويبنى أصحاب هذا الاتجاه "رأيهم على علة وجيهة، وهى أن الولاية فرضت لرعاية مصالح القاصر الضرورية وقت الحجر، والصغير لا حاجة له إلى الزواج قبل البلوغ، فتزويجه ليس



من المصالح الضرورية، التي يخشى فواتها، فيدخل في صلاحيات الولي، وإنما على العكس من ذلك، لا تتحقق مصلحة الصغير في الزواج إلا بعد البلوغ، فإذا سمح الولي بتزويجه قبل ذلك، كانت النتيجة هي قيام الولي بتصرف لا مصلحة آنية فيه للصغير، إضافة إلى أن الصغير عندما يصبح في حاجة إلى الزواج، يجد نفسه مطوقاً بتصرف الولي الذي أجراه، دون ضرورة، والحال أن من المبادئ المسلم بها في الحجر أن الحاجر معزول عن كل تصرف لا تتطلبه المصالح الآنية للمحجور، ولا يخشى من تأخير ذلك الإضرار به<sup>(١١١)</sup>.

في الاتجاه نفسه، يذهب رأي آخر<sup>(١١٢)</sup> إلى أن منع تزويج الصغار قبل "البلوغ" منصوص عليه في قوله تعالى: "وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح". حيث يجمع المفسرون على أن القصد هو ظهور علامات البلوغ، ومقتضى ذلك أن الصغير قبل ظهور هذه العلامات عليه لا يكون قد بلغ النكاح، أي الزواج، وهو ما يترتب عليه حتماً عدم توفره على أهلية الزواج.

ورغم وجهة هذا الاتجاه أو هذا الرأي، فقد هجره الفكر الإسلامي، "ومال إلى القول، بجواز تزويج الصغير، بل قال بلزوم تزويج الحمل قبل ميلاده...!! وبذلك أهدر الصفة الأساسية لعقد الزواج، وهي الرضا"<sup>(١١٣)</sup>. هذا ويذهب اتجاه آخر<sup>(١١٤)</sup> إلى جواز تزويج الصغيرة قبل بلوغها، أما الصغير فلا يجوز تزويجه، وعند البلوغ يستقل بالتقرير، ولا يدخل معه أحد في زواجه.

معظم القوانين العربية<sup>(١١٥)</sup> خالفت آراء الفكر الإسلامي، التي تجيز، تزويج القاصر قبل البلوغ، وذلك بمنعها تزويج الصغار من الجنسين معاً، عن طريق تحديدها لسن معينة بوصفه حداً أدنى للزواج، وباعتبارها لها كشرط من شروط توفر أهلية الزواج. وسن الزواج بالنسبة للفتاة، في هذه القوانين، تتراوح ما بين إتمام خمس عشرة سنة، وثمان عشرة سنة<sup>(١١٦)</sup>، وبعض هذه القوانين مزجت بين التقليد والتجديد: فاشتراطت البلوغ والسن معاً، أو جمعت بين البلوغ وبين السن بوصفهما شرطين مستقلين لأهلية الزواج!<sup>(١١٧)</sup>.

ولكن بالرغم من ذلك المنع، وبالرغم من ذلك التحديد لسن الزواج، حماية منها



للصغار من الزواج المبكر، فإنها لم تقرر أى جزاء جنائى عند مخالفة الحد الأدنى لسن الزواج، بينما كان عليها أن تفرض ذلك الحد الأدنى للسن تحت طائلة العقاب الجنائى، حتى يرتدع الأولياء عن تزويج المبكر لبناتهم<sup>(١١٨)</sup>. كما أنها ميزت بين الجنسين، ولم تقرر لهما السن نفسه فى الزواج، وكأن مرحلة الطفولة تختلف من الفتى للفتاة. بينما المادة الأولى من اتفاقية حقوق الطفل تعد الطفل هو كل "إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة". وقد أصبحت الدول العربية التى صادقت على هذه الاتفاقية مطالبة بإعادة النظر فى سن الزواج القانونية، بما يتناسب ومقتضيات هذه المادة الأولى<sup>(١١٩)</sup>.

فى ضوء هذا يتضح أن النظام الاجتماعى الذى يفرض على الآباء السرعة فى تزويج بناتهم فى سن مبكرة، يجد شرعته فى اتجاهات فى الفكر الإسلامى، وفى القوانين كذلك التى تحدد سناً للزواج تقل عن السن التى تنتهى فيها مرحلة الطفولة عند الفتاة.

إن الزواج المبكر، يشكل عنفا إزاء الفتاة، وتميزاً قائماً تجاهها، وكل هذا له تأثير على حقوقها الصحية، وحقوقها الإنجابية: فإذا كان هذا الزواج من الوسائل التى تضمن للأسرة المحافظة على شرفها، بحيث إذا لم يتم ختان البنت، يكون من الأجدى الإسراع بزواجها، حتى تمارس الجنس فى إطار علاقة شرعية، فإن الواقع أن تزويج البنت مبكراً، سواء التى خضعت لعملية الختان أم التى لم تخضع لها، لن يجعلها تمارس الجنس فى هذه الحالة، وإنما سيمارس عليها. ولهذا فالميز قائم حتى فى الهدف من الزواج المبكر بالنسبة للجنسين: ففى حين يعد الهدف من الزواج فى سن مبكرة بالنسبة للطفلة، هو صيانة شرفها وشرف العائلة، نجد بأن الهدف من هذا الزواج بالنسبة للذكر هو تحصينه، بتلبية حاجاته الجنسية.

الزواج هو مؤسس الأسرة، وله دور كبير وخطير فى تنظيم المجتمع، وقد عبر عنه القرآن الكريم بالميثاق<sup>(١٢٠)</sup>. وعقد الزواج، عقد يقوم بين رجل وامرأة، لبناء حياة مشتركة، وهو ارتباط أبدي، وتمهيد لتكوين أسرة ورعاية أولاد، وكل هذه التبعات التى ينشئها عقد الزواج، تتطلب أن يكون كل من المتعاقدين متمتعاً بقدر عال من

الإدراك، يستطيع معه إدراك نتائج وعواقب ما هو مقدم عليه، فكيف سيتسنى للصغار من الزوجين، من تقل أعمارهما عن ثماني عشرة سنة إدراك هذا الدور الخطير للزواج، والوعى بقدسية ميثاق الزواج، ومعانيه الإنسانية السامية؟ وكيف سيتسنى لهما إدراك ما يترتب على الزواج من تبعات وما يتطلبه من مسؤولية؟

إن لسن الزواج، أهمية خاصة عند الزواج، سواء من الناحية البيولوجية أو من الناحية الاجتماعية أو من الناحية الديمغرافية.

فمن الناحية البيولوجية، فإن للزواج المبكر، آثاراً خطيرة على الصحة الإنجابية للزوجة الصغيرة، التي يرمى بها هذا الزواج إلى عالم الراشدين، وينقلها بالعنف من الطفلة والمراهقة<sup>(١٢١)</sup> التي كانت تفتقل بسرعة إلى وضعية الزوجة والأم. وفي هذا الشأن، فقد لوحظ أن جماع الزوجات صغيرات السن، ربما يؤدي إلى آلام في المجارى التناسلية، بل قد يؤدي إلى تمزق جدرانها المتصلة بالمثانة، كما أن الزواج المبكر والخصوبة في سن المراهقة (١٥-١٩ عاماً) يؤثر على صحة الأنثى وتبعاتها على الإنجاب في دورة حياتها كلها، ولهذا فإنه لو حدث حمل في هذه السن فإن فيه مخاطر كبيرة على الأم والطفل<sup>(١٢٢)</sup>.

ومن الناحية الاجتماعية، قد لا يتوفر لزوجين صغيري السن، القدرة على تحمل مسئوليات الزواج أو أعباء الزوجية المادية والمعنوية، وتربية الأطفال. فالزوج، بناء على التقاليد والأعراف والقانون، مطالب بتأمين النفقة على الأسرة الناشئة، والزوجة تنال من جسمها وصحتها العلاقة الجنسية وتبعات الزوجية، وفوق هذا وذاك، فإن الزواج ارتباط أبدي، وتمهيد لتكوين أسرة ورعاية أولاد، وكل هذه التبعات التي ينشئها عقد الزواج، تفرض أن يكون المتعاقد قادراً جسدياً على تحملها وقادراً فكرياً على إدراك نتائج وعواقب ما هو مقدم عليه.

ولهذا فالزواج مسئولية خطيرة، يجب التخطيط له وتحمل مسئولياته التي من بينها ضمان قدرة الزوجين على تربية أولادهما تربية صالحة، بوصفهم مواطنين نافعين، مثقفين، أصحاء وأقوياء. فالإنسان حين يولد، يحتاج ليستمر في الحياة إلى العناية والرعاية سنوات عدة، والطفلة التي تصبح أما في سن مبكرة من حياتها، تكون

عاجزة عن القيام بهذه المهمة؛ لأنها هي نفسها ما زالت في حاجة إلى ذلك، خصوصا في فترة الحمل والولادة والرضاع التي تستمر بضع سنوات، فإذا تكررت الولادة وتوالى، أصبح من المستحيل عليها الاستقلال في الحياة وتوفير ما يحتاج إليه أبناؤها من رعاية وحضانة وغذاء<sup>(١٢٣)</sup>.

أما من الناحية الديمغرافية، فمن المؤكد أن ارتفاع سن الزواج يؤدي إلى خفض الخصوبة، لأنه يقلل سنوات التعرض للحمل، على العكس من انخفاضه: فالفتاة الصغيرة، خوفا من شبح الطلاق، الذي هو بيد الزوج، عليها أن تثبت خصوبتها بالحمل تجنباً لهذا الطلاق أو تجنباً للرفض الاجتماعي؛ ولهذا فهي تسرع في الإنجاب والإكثار منه، دون حساب ولا تقدير للعواقب. وهذا الخوف الدائم في حياة المرأة له آثار على صحتها النفسية والعنوية، كما أنه يشكل نوعاً من أنواع العنف الجسدي والنفسى الممارس عليها<sup>(١٢٤)</sup>.

### ثالثاً: الحق في اختيار الشريك

الاختيار في الزواج - كما سبق الذكر - هو أول خطوة من خطوات تحقيقه، ولذلك فإنه يعد عملية جد مهمة، تنبنى على أساسها نتيجة نجاح الأسرة الجديدة أو فشلها. وكما بيّنا أن المقصود بحرية الاختيار، ليس هو الموافقة على الرجل بدون اقتناع أو عن اقتناع ينحصر فقط في معرفة وضعيته الاجتماعية والاقتصادية، وإنما حرية الاختيار، تعني حرية التصرف، حرية التفكير، حرية التقرير، حرية التعارف، حرية الاقتناع الحقيقي عن وعي وتبصر بالشريك، والرضى التام في تحمل المسؤولية الناتجة عن ممارسة هذه الحرية.

الطفلة/الفتاة، قبل بلوغها ثمانى عشرة سنة، هي: إنسانة مراهقة قبل كل شيء تعيش مرحلة تتسم بالتحول الجسدي والحركة والاضطراب العاطفي<sup>(١٢٥)</sup>. كما يكون النضج الفكري عندها في هذه السن المبكرة لم يكتمل بعد. وبناء على ذلك يمكن القول بأنه ليس باستطاعتها ممارسة عملية الاختيار، ولا حرية الاختيار، بكل عناصرها السالفة الذكر، وهو ما يجعل الزواج المبكر يحرمها من حقها في اختيار شريك حياتها، وهذا عنف تجاهها. وهذا العنف والحرمان تكون له آثار مستقبلية - مستقرة



أو معلنة - على حقوقها وصحتها أثناء الحياة الزوجية، بل وعلى هذه الأخيرة ككل. وحتى لو كان باستطاعتها ذلك، فإن العادات والتقاليد لا تسمح بأن تتم عملية الاختيار قبل الخطبة، ولا أن تتم عملية التعارف خارج محيط العائلة. ولكي تقوم العمليتان، لابد أن يتقدم رجل طالبا الزواج. ولنفترض أن باستطاعتها ذلك، فكيف تتم عملية الاختيار وعملية التعارف إذن؟ وهل تمارس الطفلة فعلا عملية الاختيار بكل عناصرها السالفة الذكر؟ وهل تمارس هذه العملية بنفسها أم هناك من يشاطرها إياها؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي حدود هذه المشاطرة؟ وبما أن الحديث عن الخطبة التي تتم فيها عملية الاختيار، يقودنا مباشرة إلى الفكر الإسلامي، فما هي القواعد التي وضعها هذا الفكر لتلك العملية، وما هو مقدار الحرية الذي منحه للطفلة لاختيار شريك حياتها؟ وأخيرا هل هذا الفكر يزكى العادات والتقاليد، ويعطيها نوعا من الشرعة، أم وضع قواعد تخالفها؟

إن حجم هذه الدراسة لا يتسع للإجابة عن كل هذه الأسئلة؛ لأن ذلك من جهة يتطلب بحثا قائما بذاته، ولأن ذلك من جهة أخرى سيجعلنا نتجاوز حدود بحثنا ومنهجيتنا، المحددة في مرحلة البلوغ التي هي المرحلة الفاصلة بين الطفولة والأنوثة. ولكن بالرغم من ذلك، وطالما أن الزواج المبكر لا يزال قائما ومعمولا به في كثير من الأوساط، فإنه يمكن القول بإيجاز ودون تفصيل، إن الطفلة في مرحلة الخطبة طبقا للقواعد التي وضعها الفكر الإسلامي تكون موضوع انتظار، وانتقاء، وتفكير، واقتناع.. من طرف الرجل، تكون موضوع اختيار فقط ولا تمارس الاختيار، تُخَطَّب ولا تُخَطِّب أي أنها الطفلة/الأنثى/الشابة/المرأة القاصرة<sup>(١٦)</sup>.

الاتجاه المتبع والمعمول به في الفكر الإسلامي، يذهب إلى أن حق الطفلة في اختيار شريك حياتها قبل البلوغ (سواء أكانت بكرا أم ثيبا) يقوم به وليها، لأنها محجورة وحاجرها هو وليها، وتسمى الولاية في هذه الحالة "ولاية إيجاب"، وهذه الولاية تجعل الاختيار من ضمن صلاحيات الولي. وهذه الصلاحية، تعنى سلطة قبول أو رفض الزواج، وهذه السلطة ينفرد بها الولي دون اعتبار لرأي المولى عليها؛ ولهذا أطلق عليها جانب من الفقه: "الولاية الاستبدادية". أما حق الطفلة في اختيار شريك



حياتها بعد البلوغ، فهو كذلك يدخل ضمن صلاحيات الولي، إذا كانت بكراً، بحيث إن الولاية لا تتغير، وهي ولاية إجبار، ولو بلغت من السن ما بلغت. أما إذا كانت ثيباً فإن السلطة تكون مشتركة بينها وبين الولي، بمعنى أنهما يشتركان معاً في قبول أو رفض الزوج، وفي هذه الحالة تسمى الولاية "ولاية اختيار"<sup>(١٣٧)</sup> على أن قبول الطفلة هنا كذلك، لا يكون بعد ممارستها لكل من حرية التعارف، وحرية التفكير وحرية التقرير.. وبعد اقتناع حقيقى عن وعى وتبصر بالشريك، وإنما يكون بناء على اقتناع بوضعيته الاجتماعية والاقتصادية، وعلى قائمة من الشروط تم الاتفاق عليها مع الولي وهذا يؤدي إلى انعدام حرية الاختيار لا إلى وجودها.

وبالرجوع إلى الأسباب والغايات التي من أجلها فرضت الولاية الرضائية على الطفلة/المرأة، يتضح أنها فرضت من طرف العرف الاجتماعي، وتبعا لما كان سائداً في الإسلام، للحفاظ على التقاليد ولصيانة القيم، ولحماية الحقوق المعنوية للأسرة، وللمحافظة على شرف الأسرة وسمعتها.

ولهذا، فالقول بأن للطفلة/المرأة حريتها في اختيار الزوج، وأن هذا أمر معترف لها به، إنما هو قول وحرية يراد منها الحفاظ على أوضاع اجتماعية معينة، الأمر الذي وضع أسسها النظام الأسرى الأبوى، والتي تسمح بالتحكم في الطفلة/المرأة ومصيرها؛ لأن هذه الحرية المعترف لها بها، وأسلوب ممارستها، والتبعية الاجتماعية في المحيط بها، يجعل من هذه الحرية، مجرد استسلام لإرادة الأهل واختيارهم، الأمر الذي تنتفى معه حرية الاختيار.

إن حرية اختيار الشريك بكل عناصرها، حرية جد مهمة، تنبئ على نجاح أو فشل نتيجة نجاح الأسرة أو فشلها<sup>(١٣٨)</sup>؛ لذلك لا يجب حرمان الطفلة منها، عن طريق تزويجها في سن مبكرة (قبل البلوغ وبعد البلوغ) وإنما يجب حمايتها من الزواج المبكر، والاعتراف لها بحقوقها في اتخاذ القرار بالزواج في السن المناسبة، بعد أن تجتاز مرحلة الطفولة، وتدخل مرحلة الشباب، وبالإعتراف لها بحقوقها الكاملة في اختيار الزوج حتى تتحمل بنفسها المسؤولية الناتجة عن ممارستها لهذا الحق، فالزواج لم يعد عملية اجتماعية وقانونية فقط، بل أصبح يشكل كذلك عملية نفسية،

نظرا لأهمية الحرية والدور الذى تقوم به فى اختيار الزوج، وآثارها على الاستجابة العصابية لدى المرأة. فالعامل النفسى تترتب عليه نتائج مهمة تتجلى إما فى نجاح الأسرة الجديدة وإما فى فشلها، وذلك حسب آثار الزواج على سيكولوجية المرأة ومدى اقتناعها بهذا الاختيار.

### خاتمة

من هذه المظاهر القليلة التى تعرضنا لها، يتضح مقدار الإهانة، والقمع، والقهر، والاضطهاد والعنف الذى تتعرض له الطفلة/الفتاة، فى سلوكها وجسدها أو قل: الذى تتعرض له بسبب جسدها. نظرا للميز القائم بينها وبين الذكر. هذا الميز الذى تكرسه الثقافة السائدة فى مجتمعاتنا العربية، والتى تجد شرعنتها فى كثير من الروافد، بما فيها الرافد الدينى – كما تم شرحه – وهذا الرافد له دور كبير على رافد آخر، وهو القانون، الذى يستمد منه، والذى يعطى له بدوره عن طريق ذلك نوعا من الشرعنة.

والعنف الموجه ضد المرأة/الطفلة، سواء فى مرحلة ما قبل البلوغ، أو بعدها، بكل أنواعه المعنوية والمادية، له تأثير خطير على صحتها الإنجابية وحقوقها الإنجابية وتنظيم الأسرة. طالما أن العنف يعد من موضوعات الصحة العامة، وطالما أن الوضع الصحى للمرأة فى مرحلة الإنجاب هو نتاج لواقع صحى للمراحل الأولى من الحياة/الطفولة. وطالما أن صحة المرأة لا تعنى خلو جسمها من الأمراض.. وأنها تعنى بالدرجة الأولى عدم التمييز بينها وبين الجنس الآخر/الذكر، من يوم ازديادها إلى نهاية عمرها، فى كل ما يتعلق بحياتها وفى كل المجالات: الأسرية منها والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

وبناء على ذلك، فماذا يمكن انتظاره من كائن يعرف الإهانة منذ اليوم الذى يكون فيه مجرد نطفة، مجرد جنين؟ من كائن يستقبل إن كتب له العيش بالتحقير والتقليل من شأنه؟ من كائن يجعل الحزن والأسى يعم الأسرة بقدمه؟ من كائن مجلب للهم والعار؟ من كائن لا تتعامل معه النظم والأسرة إلا بوصفه جسداً يُحمى وعذرية يُحافظ عليها؟ من كائن جسد عورة، فتنة، إغراء...؟ من كائن تعطى له

بسبب ذلك تنشئة اجتماعية تتميز بالعنف والقهر؟ من كائن يحرم بسبب ذلك من حقوقه؟ من كائن دوني، ضعيف العقل والإرادة و..؟

ماذا يمكن انتظاره من هذا الكائن إذن الذي يعيش التمييز، من اليوم الذي يكون فيه مجرد نطفة إلى أن تنتهي مرحلة طفولته بالبلوغ<sup>(١٢٩)</sup>؟ وكيف سيكون عليه وضعه الصحي سواء في هذه المرحلة، أو في بقية مراحل المستقبلية؟ وكيف سيتمتع بصحته وحقوقه الإنجابية، ويتخذ قرارا بشأنها، وهو لا يستطيع بدايةً أن يتمتع بحقه في اتخاذ قرار بشأن إنشاء أسرة في السن المناسب، هذه الأسرة التي سيتم الإنجاب بسببها وفيها؟ كيف سيتمتع بذلك، وهو لا يستطيع التمتع بحقه في اختيار الشريك الذي سيتم معه الإنجاب؟ كيف سيتمتع بذلك في حياة تقوم منذ البداية على العنف؟ وكيف سيسمح له بعد ذلك لكي يتمتع بصحته في الإنجاب، بحرية الاختيار، واتخاذ قرار في موضوع الإنجاب؟ وكيف سيتخذ رأيه في ذلك بعين الاعتبار، وهو كائن ضعيف، لا يحسن التفكير، مسلوب الإرادة و..؟ وكيف سيشارك في وضع السياسات الصحية واتخاذ القرار، وهو لا يستطيع أن يقرر في حياته الشخصية؟ نترك الجواب عن هذه الأسئلة لمن يهمه الأمر.

## الهوامش

١- انظر: توطئة زينب الأعوج لكتاب: "النساء والعنف"، المنشورات الجامعية المغربية، مراكش، ١٩٩٤، ص: ١٥.

٢- يحتل موضوع العنف ضد المرأة، أولوية في اهتمام المنظمات النسائية على مستوى العالم، ومنذ عام (١٩٩١) ينظم مركز القيادة العالمية للمرأة (Center For Women s Global Leadership) حملة دولية سنوية ضد العنف ضد المرأة، تحت شعار "ستة عشر يوما من الأنشطة المناهضة للعنف ضد المرأة" (٢٥ نوفمبر ١٠ ديسمبر) بحيث يتم الكثير من الأنشطة المناهضة للعنف ضد المرأة في كل مكان حول العالم، في مظاهرة تضامن بين نساء العالم، وقد تم اختيار هذه المدة بشكل خاص لأن يوم ٢٥ نوفمبر هو اليوم العالمي ضد العنف ضد النساء. أما العاشر من ديسمبر فهو الذكرى السنوية لصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وقد حاولت الحركة النسائية منذ المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان (فيينا ١٩٩٣) أن تكشف الانتهاكات التي تتعرض لها حقوق المرأة، وذلك من خلال المؤتمر العالمي للسكان والتنمية بالقاهرة ١٩٩٤، القمة العالمية للتنمية الاجتماعية (كوبنهاجن ١٩٩٥)، المؤتمر الخامس للمرأة في بكين ١٩٩٥.

٣- وجدير بالذكر أن السنوات الماضية شهدت جهودا متنامية في الدول العربية من جانب المنظمات غير الحكومية، في إلقاء الضوء على العنف المسلط على النساء، وقد شهد التحضير لمؤتمر بكين عدداً من الأبحاث لرصد الواقع في عدد من البلدان العربية؛ مثل: تونس، الجزائر، المغرب، السودان، مصر، الأردن، لبنان، وفلسطين. وعقدت خلال المؤتمر ورشة عمل حول هذه الظاهرة، مع تقديم شهادات حية لنساء تعرضن للعنف. وهناك عدد من المبادرات النسوية في عدد من الدول العربية لتقديم خدمات متعددة للنساء اللاتي يتعرضن للعنف، بدأ من المراكز التي توفر مأوى للنساء، أو الخطوط الهاتفية لتقديم الاستشارات، أو المساعدة القانونية. للمزيد من التفصيل حول هذا انظر: "نشرة



سواسية" يصدرها مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، العدد ١٢ سبتمبر ١٩٩٦، ص ٢٠.

٤- انظر إعلان فيينا ١٩٩٣.

٥- ومهمة المقررة الخاصة للعنف ضد المرأة في الأمم المتحدة، هي: رصد الانتهاكات وتوثيقها، ومراجعة الحكومات المعنية، واتخاذ إجراءات مع لجنة حقوق الإنسان (التي أنشأ في إطارها منصب المقررة) لتابعة ظواهر العنف ضد المرأة

٦- انظر وثيقة المؤتمر الدولي للسكان والتنمية (١٩٩٤)، الفصل السابع: الحقوق الإنجابية وتنظيم الأسرة الحقوق الإنجابية والصحة الإنجابية (٧-١/٧-٢): "تستند الحقوق الإنجابية للمرأة على أنها إنسان متساو مع الرجل في الحقوق والواجبات، وحمايته من الانتهاك في كل مراحل العمر وبكافة الصور، ولها الحق في الحصول على الرعاية الصحية المتكاملة ذات النوعية الجيدة، كما أن لها حرية الاختيار فيما يتعلق بالزواج والإنجاب وعدد مراته والفواصل الزمنية بينها، بالتفاهم مع الزوج، ولها أيضاً حق الإجهاض الآمن في حالة الحمل غير المرغوب فيه لأسباب صحية في إطار القانون والدين، ولا يقتصر حقها في صحتها الإنجابية على مدة الخصوبة فحسب، وإنما يمتد منذ لحظة مولدها إلى نهاية عمرها".

٧- وبما أن اهتمام الباحثين والدارسين بظاهرة العنف الممارس ضد النساء أمر حديث، فإن معظم الأقلام تحاشت بداية تناول ظاهرة العنف الأسري بصفة عامة، والعنف بين الأزواج بصفة خاصة، وجعلت اهتمامها الأساسي ينصب على العنف الممارس ضد النساء في المجال العام وفي مختلف المؤسسات القائمة فيه. وحتى في هذا النطاق وفي هذا المجال لم تعالج هذه الأقلام آثار هذا العنف على حقوق المرأة الصحية والإنجابية.

٨- فاطمة المرنيسي من تهميد كتاب "النساء والعنف" م.س.ص: ١٠.

٩- وهذا ما نصت عليه كذلك وثيقة المؤتمر الدولي للسكان والتنمية (١٩٩٤) السابقة

الذكر: "ولا يقتصر حقها في صحتها الإنجابية على مدة الخصوبة فحسب، وإنما يمتد منذ لحظة مولدها إلى نهاية عمرها".

- كما أن الوضع الصحي الجيد للمرأة ليس هو إعطاء الفرصة للاستفادة من الخدمات الصحية الجيدة، وإنما المشاركة في وضع السياسات الصحية واتخاذ القرار. وإذا كانت الصحة الإنجابية تعني "أنها قدرة المرأة على أن تعيش خلال سنوات الإنجاب وما بعدها، وهي على حريتها في الاختيار في مسألة الإنجاب، وبالكرامة، وبالحمل الناجح، وهي بمنأى عن أمراض النساء ومخاطرها؛ فإن صحة المرأة المتعلقة بالإنجاب لكي تتحقق فهي تتطلب بالإضافة إلى الصحة البدنية، حرية الاختيار واتخاذ القرار في موضوع الإنجاب، بالإضافة إلى الصحة والسعادة النفسية، وبناء على كل هذا، فإن قضية صحة المرأة وحقوقها الإنجابية، ليست أمراً طبياً فحسب، من اختصاص العاملين في الحقل الصحي، بل هي قضية حياتية، أسرية، مجتمعية، تتأثر بالعوامل الاقتصادية والثقافية والسياسية، ومرتبطة بالسلوك اليومي لأفراد المجتمع، ومتداخلة في كل جوانب الحياة اليومية.

انظر في كل هذا سلوى النجاب: "صحة المرأة والحقوق الإنجابية في فلسطين"، ورقة قدمت في ندوة "أبعاد المرأة العربية" التي نظمتها الاتحاد الدولي لتنظيم الأسرة، إقليم العالم العربي، تونس ٢٠-٢٤ يونية ١٩٩٥، ص: ٢، ٤، والتعريف عن هدى زريق:

**Women's Reproductive Health in the Arab World April 1994.**

- وانظر كذلك تعريف الصحة الإنجابية، الوارد ذكره في تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية (١٩٩٤)، الصادر عن "الأمم المتحدة" ص: ٤٣ (٧-٢).

١٠- الطفولة، مرحلة من مراحل عمر الإنسان، ولكنها من أهم مراحل نموه وأكثرها أثراً في حياته: ففيها يتم نموه الجسمي والعقلي والانفعالي والاجتماعي، وفيها يتفاعل مع محيطه الأسري، وفيها يتعلم أنماطاً سلوكية، وفيها تتكون لديه الاتجاهات النفسية، وفيها يخضع لقيم المجتمع وعاداته

وتقاليده وأعرافه. ولهذا فهذه المرحلة لها تأثير عميق فى حياة الشخص المستقبلية.

١١- ليلى عبد الوهاب: "العنف الأسرى: الجريمة والعنف ضد المرأة"، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، دمشق، بيروت، لبنان، ١٩٩٤، ص: ٢٦.

١٢- يقصد باصطلاح "البلوغ" فى الفقه الإسلامى، اكتساب الفتى أو الفتاة القدرة على التناسل؛ أى تكون الحيوان المنوى لدى الأول والبويضة القابلة للتلقيح لدى الأخرى انظر: أحمد الخمليشى: "التعليق على قانون الأحوال الشخصية: الجزء الأول: الزواج والطلاق"، دار نشر المعرفة، الرباط، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤، ص: ١٢٧.

١٣- المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

١٤- ما عدا القانون العراقى الذى يحددها فى ستة عشر عاما، والقانون المصرى، والقانون التونسى الذى يحددها فى سبعة عشر عاما، والقانون الجزائرى الذى يحددها فى ثمانى عشرة سنة.

١٥- بينما اتفاقية حقوق الطفل تحدد مرحلة الطفولة من الولادة إلى الثامنة عشرة من العمر، ما لم يبلغ الطفل سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المطبق عليه، كما نصت على ذلك المادة الأولى من الاتفاقية التى أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ٢٠ نوفمبر ١٩٨٩، ودخلت حيز التنفيذ فى الثانى من سبتمبر عام ١٩٩٠.

١٦- عن ليلى عبد الوهاب: م.س.ص: ١٦ وهى تحيل فى ذلك على عدة مراجع مذكورة عندها بالهامش الأول، من ص: ٩٥.

١٧- عن عائشة بلعربى: "النساء والعنف فى المغرب العربى"، مقدمة لكتاب: "النساء والعنف"، م.س.ص: ١٩.

١٨- عن ليلى عبد الوهاب، المرجع نفسه، ص: ١٦.

١٩- عن م.س.ص: ٧. وتضيف فى ص ٨: "لذا فإنه بالأهمية بمكان عدم التقليل من خطورة ظاهرة العنف الأسرى، والتعامل معها بوصفها جزءاً من ظاهرة أعم

وأشمل من حدود الأسرة وعلاقاتها؛ حيث إنها باتت تهدد الأمن والسلام الاجتماعيين للأسرة والمجتمع على السواء.

٢٠- م.س.ص: ٢٠.

٢١- إن مصطلح فتاة، غنى بالصور، فهو يوحى بالولودة، بالرضيعة، بالصبية، بالفتاة قبل البلوغ، بالفتاة فى فترة البلوغ، ثم بعده، ويعبر بالأساس عن الانتماء إلى مرحلة عمرية. انظر الدراسة التى تولى إعدادها المجلس العربى للطفولة والتنمية ومنظمة الأمم المتحدة للطفولة (اليونيسف) حول وضع الطفلة العربية، م.س. الصفحة نفسها.

ومن الملاحظ، أن الأبحاث والدراسات التى أنجزت حول العنف ضد الأطفال، لم تخصص محورا يميز العنف الممارس ضد الفتيات، كما أن وضعية الفتاة/ الأنثى/ الطفلة العربية والمسلمة عموما، لم تحظ بعد "باهتمام المثقفين، والسياسيين والمخططين الاقتصاديين والاجتماعيين". (انظر الدراسة نفسها).

٢٢- عائشة بلعربى : م.س.ص : ٢٠

٢٣- بل قبل ذلك، حيث أبرزت كثير من الدراسات الأنثروبولوجية عن الممارسات والتصورات إبان فترة حمل المرأة، أو عند الوضع أو الكيفية التى يستقبل بها الطفل.. عن تميز واضح بين الجنسين، تصورات وممارسات.. لمزيد من التفصيل: انظر الدراسة نفسها التى تولى إعدادها المجلس العربى للطفولة والتنمية.. ص: ١٥.

كما أنه مع استخدام تكنولوجيات تحديد جنس الجنين اليوم، أصبح اختيار جنس الجنين قبل الولادة، والتخلص من الإناث عن طريق إسقاطهن فى مرحلة الجنين أمرا ممكنا. انظر تقرير مؤتمر السكان والتنمية: م.س.ص: ٢٧-٢٨ (٤-١٥).

٢٤- جاء فى الرجوع نفسه (ص: ١٤) أنه "إذا حاولنا تعريف مصطلح فتاة، لا نجد تعريفا دقيقا وخصوصا، سوى أن فتاة هى مؤنث فتى أو طفل أو ولد الذى يجمع بين المؤنث والمذكر.. غير أن التصور العربى يعطى معنى آخر لمصطلح فتاة، ألا



وهو "الشخص المرغوب فيه في درجة ثانية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي".

٢٥- ليلي عبد الوهاب : م.س.ص : ٢٨.

٢٦- سيد قطب: "في ظلال القرآن"، دار الشروق، الطبعة الشرعية التاسعة ١٩٨٠، المجلد الرابع، الجزء الرابع عشر، ص: ٢١٧٨.

٢٧- فالبرغم من أن الجنسين معا عند مولدهما لهما الحق نفسه بقوة القانون، في حمل الاسم العائلي الذي هو اسم الأب، على أن الذكر وحده هو الذي له الحق بعد زواجه في انتساب أولاده إليه، وحمل اسمه العائلي بينما أولاد الأنثى فينتسبون إلى أبيهم ويحملون اسمه العائلي فيقف بذلك اسمها العائلي عن الاستمرارية، ولهذا عدت البنات بأنهن قد خلقت لتعمير بيوت غير بيوتهن، وأبناء الذكور أبناء آبائهم وأبناء الإناث أبناء أناس آخرين، وفي ذلك يقول الشاعر: "بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبعاد". وهذه النفسية هي التي كانت أساس تمييز الذكور عن الإناث. انظر في هذا: الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية، ١٩٧٢، ص: ٣٧.

٢٨- انظر ما جاء بتقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية: م.س.ص: ٢٧ - ٢٨ (٤-١٥): "بأن تفضيل الأبناء الذكور يمكن أن يحد من مدى حصول الطفلة على الغذاء والتعليم والرعاية الصحية".

٢٩- عن الدراسة التي تولى إعدادها المجلس العربي للطفولة والتنمية: م.س.ص ٢٢.

وبما أن ثلاثة أنواع من هذه الممارسات لا يلجأ إليها في الغالب إلا بعد بلوغ البنت، فإننا ارتأينا تأجيل الحديث عن أغلبيتها إلى النقطة اللاحقة: العنف الموجه ضد الطفلة في مرحلة البلوغ.

٣٠- وقد صنفه رجال الاجتماع بإحدى العادات الاجتماعية الراسخة والمنتشرة في الريف أكثر من المدن، وبين الأميين أكثر من المتعلمين وبين الفقراء أكثر من الأغنياء. ندوة "ختان الإناث منظور علمي اجتماعي"، مركز دراسات المرأة

الجديدة، القاهرة ١٩٩٤/٣١/٣ ص ١٥.

٣٦- يوجد ثلاثة أنواع من الختان: ختان الدرجة الأولى والذي يزال فيه الشفرتين الصغيرتين فقط. وختان الدرجة الثانية يزال فيه الشفرتين وطارف البظر، وختان الدرجة الثالثة يزال فيه الشفرتين والبظر كاملاً، ويسمى بالختان السوداني أو الفرعوني، وتمارس عملية الختان في مصر من الدرجة الأولى والثانية فقط، أما بالنسبة للثالثة فقلما تمارس في مصر. عن: مارلين تادرس: "المرأة بين الواقع والقانون في مصر"، ضمن كتاب جماعي: "الوطن المنقوص: تهمة المرأة في مصر"، الناشر: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، القاهرة ١٩٩٥، ص: ٣٥-٣٦.

وختان الدرجة الثالثة، ويسمى بالختان الفرعوني، معروف في منطقة شرق أفريقيا، وهو أكثر أنواع الختان خطورة، وأكثرها قسوة ووحشية، وهو ما يعرف بختان "قذبة" (QODOB)، وشاع استخدامه في الصومال وإريتريا والسودان. ويتم فيه إلى جانب القطع والاستئصال إلصاق الجزئين المقطوعين بخيوط مثلما يحدث في العمليات الجراحية الحديثة لتلتئم. والغرض من هذه العملية الأخيرة هو سد الأجزاء الأساسية. وتختلف طرق عملية "السد" هذه، ففي السودان تستخدم الخاتنة خيوطاً من الحرير أو الصوف أو البلاستيك! أما في الصومال وخاصة في الأرياف فيستعمل لأداء هذه المهمة "أشواك" أشجار معينة تعرف محلياً باسم (MARAAAY) أو (QURAC)، ويتم في الحالتين ترك فتحة صغيرة لتمكن الفتاة من التبول، ومرور دم الدورة الشهرية ونحتاج الفتاة المختونة بالطريقتين إلى عناية خاصة، حيث تستخدم الأعشاب التقليدية كمراهم تساعد على التئام الجرح. هذا وإن هذا النوع من الختان تنجم عنه مضاعفات ومعوقات كثيرة، سيأتي ذكر أغلبها عن جريدة المسلمون، السنة الرابعة عشرة. العدد (٦٩٣)، السبت ١٦ مايو ١٩٩٨، ص: ٥.

٣٧- عن جريدة المسلمون : الصفحة نفسها.

٣٨- نفسها.

- ٣٤- عن الدراسة نفسها التي تولى إعدادها المجلس العربي للطفولة، ص: ٢٣.
- ٣٥- في جيبوتي والصومال وشمال السودان ومصر، وموريتانيا وكذلك في اليمن وعمان، وإن يكن بدرجة أقل.
- ٣٦- جاء في الدراسة السابقة الذكر نفسها (ص: ١٥): "مجموعة من الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية والميدانية تؤكد على خصوصية المهام التي يقوم بها كل من البنت والولد داخل الأسرة، فالولد يقوم بالمشتريات في الخارج، بالإضافة إلى حمل بعض الأواني الثقيلة، أما البنت فالأعمال المنزلية، وصيانة الصغار ومساعدة الأم هي التي تغطي على نشاطها. لقد فرض على البنات، مهما تلقيت من دراسة عبء الأعمال المنزلية؛ لأنه ينظر إليها بوصفها مهمة المرأة الأساسية، ومن الضروري أن تتهياً لها الفتاة".
- ٣٧- التنشئة الاجتماعية بمفهومها الواسع هي تعلم الحياة الاجتماعية واكتساب قوانين ومعايير اجتماعية عن طريق المؤسسات (الأسرة - المدرسة - وسائل الإعلام). والتنشئة هي أيضاً تواصل وتفاعل بين الطفل وبيئته، فهي تمكنه من التكيف مع النسق الاجتماعية، والتعرف على ذاته والتفتح على الآخر، وتؤدي في آخر المطاف إلى تغيير على مستوى الطفل الراشد. لقد لفت موضوع التنشئة الأسرية للفتيات أنظار الباحثين الاجتماعيين والنفسيين في إطار التعرف على العوامل التي تسهم في تشكيل سلوك المرأة، وتحديد قدراتها منذ صباها، وقد أجريت مجموعة من الدراسات في مجال التنشئة.. فما هو نوع التنشئة الاجتماعية الأكثر انتشاراً في مجتمعنا العربي، بحسبان روابط الدين واللغة والثقافة التي تطبع تصورات وتوجهات المجتمع، منطلقة من نموذج يكاد أن يكون مثالياً، يلجأ إليه الكل.. حول هذا وللمزيد من التفصيل: انظر الدراسة السابقة نفسها : ص: ١٤.
- ٣٨- انظر عائشة بلعربي: "رهان التغيير: التنشئة التباينية في المجتمع المغربي"، ورقة قدمت في ندوة "الأسرة في العالم العربي"، الأردن ١٥-١٨ ديسمبر ١٩٨٠.

- وبناء على ذلك يمكن القول بأن التنشئة الاجتماعية داخل الأسرة تعزز التمييز بين الجنسين. انظر في هذا:

Aicha Belarbi "Situation de la Petite fille au Maroc" Ed Maghrebines 1992

٣٩- والتي تمثل شكلا من أشكال العنف الاجتماعى الواقع على جميع أفراد تلك الأسرة رجالا ونساء. على أن هذا العنف يعاد إنتاجه مرة أخرى داخل الأسرة، بناء على توزيع القوة الداخلى والخارجى، فيصبح الأطفال والنساء هم أكثر الفئات عرضة للاضطهاد والقهر. حول هذا وللمزيد من التفصيل، انظر: ليلى عبد الوهاب: م.س.ص: ١٩.

٤٠- بإيجاز ودون تبسيط، لأن هذا الموضوع دقيق ويتطلب شرحه بحثا مستقلا وقائما بذاته، وحجم هذه الورقة كذلك لا يسمح إلا بإشارات بسيطة.

٤١- حول هذا وللمزيد من التفصيل: انظر: محمد سعيد العشماوى: "أصول الشريعة"، مدبولى الصغير، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦، ص: ٣٨، و٥٨.

٤٢- نفسه ص: ٥٨.

٤٣- الصفحة نفسها.

٤٤- ومن الضرورى هنا الوقوف على حدود العلاقة بين ما هو قدسى وما هو فقهى، بين ما هو شرعى وما هو تشريعى، بين ما هو سماوى وما هو وضعى، بين ما هو إلهى وبين ما هو بشرى؛ لأنه على مستويات متعددة يقع الخلط بينهما، ويعد قدسيا ما لا يتعدى مستوى الاجتهاد البشرى، ويتم التمسك به والاحتماء به واتخاذهِ تبريرا شرعيا، واستعماله بوصفه سلاحا.

٤٥- هذا ما يؤكدُه بعض الفقهاء، سواء فى مقدمة مؤلفاتهم أو فى خاتمتها، بقولهم: "ونحن لا ندعى أن ما فهمناه واعتبرناه قانون الإسلام، صحيح تماما: فرأى البشر يحتل الصواب والخطأ، ولا يمكن الزعم بأن بشريا منزه عن الخطأ، واجب الطاعة كالوحي الإلهى.

٤٦- تجيب د. ليلى عبد الوهاب (م.س.ص: ٣٠)، بعد أن طرحت السؤال: أى



الفريقين (فريق مستنير وفريق آخر يتخذ موقفا جامدا متزمنا) كانت لآرائه الغلبة وقوة التأثير؟ والإجابة لا تحتاج إلى شرح أو استفاضة، فواقع المجتمع الذى تتميز أوضاعه بالتخلف الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والثقافى، علاوة على استمرار سيطرة العلاقات الطبقية والأبوية على بناء القوة فى المجتمع والأسرة، لابد وأن تسوده أفكار التيار السلفى المحافظ وآراؤه ، وأن تلقى رواجاً وانتشاراً سواء على المستوى الرسمى أو الشعبى.

٤٧- أى الانتقاء من القرآن آيات والاستشهاد بها، دون ربطها بأسباب نزولها، وإخراجها من سياقها، مع اجتزاء هذه الآيات دون ذكر لما ورد قبل هذا الجزء أو بعده من قول كريم، مع إعطائها تفسيراً أو تأويلاً يتماشى مع ما رسخته الأوضاع والنظم القائمة على نحو ما سيأتى بيانه.

٤٨- وهبى سليمان غاوجى: "المرأة المسلمة: وليس الذكر كالأنثى"، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨٨، ص: ٤٣ وما بعدها، الفصل الثانى: "وليس الذكر كالأنثى".

٤٩- سورة آل عمران: الآية ٣٨.

٥٠- بحيث وضح كل ذلك وغيره عبر ٣٨ صفحة.

٥١- أبو بكر محمد بن زكريا الرازى: "حمل أحكام الفراسة"، عن وهبى سليمان غاوجى: م.س.ص: ٤٨.

٥٢- سورة آل عمران: الآية ٣٨.

٥٣- حول هذا وللمزيد من التفصيل: انظر: الإمام القرطبى: "الجامع لأحكام القرآن"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، المجلد الثانى، الجزء الرابع، ص: ٢٢.

٥٤- وهناك اتجاهات أخرى فى الفكر الإسلامى، تذهب بخلاف هذا الاتجاه، إلى أن الأصل فى الشرع الإسلامى هو المساواة بين الجنسين وأن أحكام الشريعة الإسلامية جاءت للقضاء على كل تفرقة يكون أساسها الجنس أو التمييز بين الذكر والأنثى. لأن من الركائز التى يقوم عليها الدين الإسلامى، وحدة الأصل

وتساوى الجنسين فى المرتبة الإنسانية. ولهذا فالإسلام كفل للمرأة مساواة تامة مع الرجل من حيث الجنس، من حيث الأصل الذى تفرع عنه الإنسان: فالجنسان يرجعان كلاهما إلى أصل واحد. وزوج المرأة مخلوق منها وزوجة الرجل مخلوقة منه، وأن كلا الجنسين خلقا من نفس واحدة و.. حول هذا. حول هذه الاتجاهات انظر. فريدة بنانى وزينب معادى: مختارات من النصوص المقدسة المرسخة للحقوق الإنسانية للمرأة فى الإسلام مطبعة التومى، الرباط، ١٩٩٥، ص ٦٩ وما بعدها.

٥٥- سورة النحل: الآية: ٥٨ و ٥٩.

● والكظيم: الغضب المملوء حنقا. والتوارى: الاختفاء؛ أى يتوارى من أصل تلك البشارة أياما حتى تنسى قضيته، الهون: الذل، الدس: إخفاء الشيء من أجل تلك البشارة أياما حتى تنسى قضيته. انظر: محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، الدار الجماهيرية، ليبيا، الجزء الرابع عشر، ص: ١٨٤ ١٨٥.

● وجاء عند سيد قطب (م. س. ص: ٢١٧٨): ويرسم السياق صورة منكرة لعادات الجاهلية: وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم، مسودا من الهم والحزن والضيق. وهو كظيم، يكظم غيظه وغمه، كأنها بلية. والأنثى هبة الله له كالذكر (...). وإن مجرد تصور الحياه نامية متطورة من نقطة إلى بشر بإذن الله - ليكفى لاستقبال المولود - أيا كان جنسه بالفرح والترحيب وحسن الاستقبال، فالأنثى نفس إنسانية، إهانتها إهانة للعنصر الإنسانى الكريم.

٥٦- أحمد الخمليشى: وجهة نظر: أبحاث ومقالات تتناول موضوعات من: قانون.ح.ش. وضعية الأسرة وتطورها. الاجتهاد الفقهي نظريا وتطبيقيا. الفكر الإسلامى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص: ١٦٦.

٥٧- مثل: الآية: ٨ و ٩ من سورة التكوين، والآية: ١٤٠ أو ١٥١ من سورة الأنعام، والآية ٣١ من سورة الإسراء.

٥٨- سورة الشورى: الآية: ٤٩ و ٥٠.

- ٥٩- محمد الطاهر بن عاشور: م.س. الصفحة نفسها.
- ٦٠- ولقد تكفل الحديث الشريف بشرح هذه البشرى شرحا تطبيقيا عمليا، يفيض عاطفة وحنانا، عندما قال الرسول الكريم: "آية يمن المرأة تبكيرها ببنت"، انظر في هذا. صبحي الصالح: "الإسلام والمجتمع العصري" دار الآداب، بيروت، ط، الأولى، نوفمبر ١٩٧٧ ص: ١٨٩ و ١٩٠.
- ٦١- انظرها في مؤلف: فريدة بناني وزينب معادى م.س.ص. ٢٧-٢٩.
- ٦٢- انظر ما جاء بصدد هذا: عبد الحليم أبو شقة: "تحرير المرأة في عهد الرسالة" دار القلم، الكويت الطبعة الأولى ١٩٩٠، الجزء الأول، ص: ١٣، من مقدمة د. يوسف القرضاوى لكتاب المؤلف هذا.
- ٦٣- يوسف القرضاوى: من مقدمته للمرجع نفسه الصفحة نفسها.
- ٦٤- وتتناقض مع قوله (ص): "من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهنها ولم يؤثر عليها ولده أدخله الله الجنة". ومع غيرها من الأحاديث انظر: فريدة بناني وزينب معادى م.س.ص. ٢٧ وما بعدها.
- ٦٥- حول كل هذا وللمزيد من التفصيل انظر التغطية التي قامت بها مجلة نصف الدنيا" (عدد ٣٤١ السنة السابعة ١٩٩٦/٨/٢٥)، للندوة التي عقدت حول ختان الإناث بجامعة الأزهر. بعنوان. مناظرة عن الختان تتحول إلى خناقة، ص: ١٠ - ١١.
- ٦٦- وقد نوقشت مؤخرا بقوة في المؤتمر الدولى للسكان والتنمية الذى انعقد بالقاهرة سنة ١٩٩٤.
- وقد أصدر وزير الصحة بمصر قرارا يمنع ختان الإناث. وقد كان شيخ الأزهر- آنذاك - الشيخ محمد سيد طنطاوى من أهم المؤيدين لهذا القرار.
- ٦٧- من كلام رئيس جامعة الأزهر د. أحمد عمر هاشم. عن المصدر نفسه ص: ١٥.
- ٦٨- نفسه.
- ٦٩- بتصرف عن جريدة المسلمون السابقة الذكر مع الإشارة إلى أن هذه المعلومات جاءت بصدد الحديث عن الختان الفرعونى.

٧٠- كذلك تذكر مارلين تادرس: (م.س.ص ٣٦-٣٧)، وهى بصدد الحديث عن الختان فى مصر من الدرجتين الأولى والثانية، بأن نتائج الأبحاث التى أجريت على ختان الإناث قد أظهرت أن له مضاعفات عدة، مثل: الوفاة المباشرة نتيجة النزيف أو الصدمة العصبية، التهاب مكان الجرح نتيجة لعدم التعقيم، والتهابات مزمنة فى المبايض والحوض والقنوات الرحمية التى قد تؤدى إلى العقم، آلام شديدة عند الجماع، صعوبة الارتواء الجنسى نتيجة لاستئصال الأجزاء الحساسة من الجهاز التناسلى.

٧١- انظر ذلك بتفصيل فى كتابنا "تقسيم العمل بين الزوجين فى ضوء القانون المغربى والفقہ الإسلامى: الجنس معياراً"، سلسلة منشورات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، مراكش، المغرب، رقم (٩-٩٢/١٩٩٣)، ص: ٢ وما بعدها.

٧٢- انظر ذلك فى كتابنا السابق الذكر ص ١٤ - ١٥ وما بعدهما.

٧٣- للاطلاع على كل هذا، انظر رجاء كتابنا السابق الذكر، وهو فى ٣٥٥ صفحة، وعدد هذه الصفحات يبين أنه من المستحيل معالجة هذا الموضوع فى هذه الورقة. وكذلك بحثنا "مكانة الزوجين داخل النموذج الأسرى القانونى: الثوابت، المتغيرات، الرهانات"، منشورات "نور دار المرأة العربية للنشر" القاهرة، ١٩٩٦، ص: ٦٣ وما بعدها.

٧٤- انظر ذلك فى بحثنا: "النسائية: صوت مسموع فى النقاش الدينى"، منشورات مجموعة المرأة والذاكرة، القاهرة، ١٩٩٧.

٧٥- للمزيد من التفصيل: انظر كتابنا "تقسيم العمل..."، م س ص ١٩٨ وما بعدها.

٧٦- يقول الفقہ: وقاعدة سد الذريعة تعنى أن الأمر المباح يصبح مكروهاً أو حراماً إذا كان فعله ذريعة إلى فساد أو فتنة، وهى قاعدة فى ذاتها محكمة، ولكن تطبيقها محل اجتهاد واسع واختلاف كبير، وهنا مضلة إفهام ومذلة أقدام كما يقولون. ومن ينظر فى كتب الفقہ المتأخرة أو يستعرض تطبيق المسلمين، يلحظ



بوضوح كم ضلت أفهام وذلّت أقدام فى تطبيق هذه القاعدة الجليّة، حتّى أضحت سيفاً مسلطاً على كثير من الأحكام الشرعية، فصبغت حياة المجتمع المسلم بصبغة مخالفة لما كان عليه الأمر على عهد النّبى (ص). انظر: عبد الحليم أبو شقة: م.س. الجزء الثالث، ص ١٨٣.

٧٧- للمزيد من التفصيل انظر: "دراستنا الحقوق الإنسانية للمرأة بين الإسلام والمقدسة والفكر الإسلامى"، ورقة أقيمت ضمن الندوة التى نظمها معهد الدراسات النسائية فى العالم العربى أو برنامج الدراسة المستمرة بالجمعية اللبنانية الأمريكية، بيروت، لبنان، (٢٨-٢٩ مايو ١٩٩٨) - كذلك ورقتنا "الحقوق الإنسانية للمرأة فى الجانب المغيّب من الذاكرة الإسلامية"، ورقة أقيمت ضمن الندوة التدريبية العربية الأولى على استراتيجيات حركة تحرير الإنسان التى نظمها مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان. ١٩٩٧.

٧٨- انظر البعض منها فى "مختارات من النصوص المقدسة.."، م.س.ص: ١٤٧-١٤٧.

• الرجوع كذلك إلى الأبواب الآتية من صحيح البخارى: "كتاب العلم: باب حدة الإمام: النساء وتعليمهن، باب هل يجعل للنساء يوماً على حدة فى العلم؟"، "كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: باب تعليم النّبى (ص) أمته من الرجال والنساء مما علمه الله".

• كذلك كتاب: عبد الحليم أبو شقة: م.س: الجزء الثانى، ص: ٤١ وما بعده.

٧٩- انظر كتاب حسن البنا: "المرأة المسلمة" خرج أحاديثه وراجعته محمد الدين الدين الألبانى، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص: ١٠٠ رج الهامش: ٣.

٨٠- ومن الأحاديث الضعيفة كذلك: "اعروا النساء يلزمن الحجال" و "وأروا عوراتهن بالبيوت". انظرها عند عبد الحليم أبو شقة: م.س. الجزء الثالث، ص: ٢١٩.

٨١- حول هذا الاتجاه، انظر كتابنا: "تقسيم العمل.. م.س.ص: ١٦٧ وما بعدها.

● وبحثنا: "نساوية صوت مسموع في النقاش الديني" م.س.

٨٢- "ولذلك ربطت به التكاليف الشرعية، أى الأوامر والنواهي. فالمسئولية الدينية لا يتحملها الشخص إلا إذا أدرك مرحلة البلوغ، قد قال الرسول عليه السلام: رفع القلم عن ثلاث... وعن الصبي حتى يحتلم"، عن أحمد الخمليشي: م.س.ص: ١٢٧-١٢٨.

٨٣- ومن هذه العلامات الطبيعية والفسولوجية: نبات شعر العانة عند كل من الذكر والأنثى، وظهور الحمل عند الفتاة، ويزيد بعض الفقهاء علامات أخرى. وبالرغم من أن اعتماد هذه العلامات لم يعد عمليا الآن، فإن معظم القوانين العربية لا تزال تربط الكثير من الأحكام بالبلوغ دون أن تحدد سنا له. في الوقت نفسه تشترط البلوغ إلى جانب السن لكي تكتمل أهلية الزواج.

٨٤- حول هذا الجسد انظر: كتاب جماعى: "الجسد الأنثوى"، سلسلة مقاربات، نشر الفنك الدار البيضاء، ١٩٩٠ العدد: الرابع.

٨٥- بل إنه في العائلة الأبوية الممتدة كانت البنت تمنع حتى من أن تخلو بنفسها، وتسكن وحدها في غرفة مستقلة داخل البيت، حتى لا تنفلت من الحراسة المستمرة. ونعرف كما تقول د. عائشة بلعربى: إن الغرفة كانت توجد في مكان منعزل في البيت، وكانت مخصصة للذكور فحسب. حيث إن المراهق أو الشاب يمكن له أن يلجها مباشرة من الشارع، دون أن يمر على بهو الدار. انظر مقالاتها "صورة الفتاة في الأمثال الشعبية"، ضمن كتاب جماعى: "فتيات وقضايا"، سلسلة مقاربات، بإشرافها. نشر الفنك، الدار البيضاء، المغرب، العدد السادس ١٩٩٤، ص: ١٧.

● وقد مر معنا أن الثقافة الشعبية تكرر ذلك: "بفتك لا تعلمها حروف ولا تسكنها غروف".

٨٦- ولهذا فلا يمكن القول بأن هذا الوضع لم يعد له وجود، وأن هذا العنف لم يعد يمارس على الفتاة العربية؛ لأن الواقع يؤكد من جهة أولى أن هذه الممارسة لا تزال قائمة في الكثير من الأسر العربية، كما يؤكد من جهة أخرى أن هناك

دعوة برجوع من خرجن إلى مجالهن ومملكتهن الخاصة.

٨٧- عائشة بلعربي: "صورة الفتاة في الأمثال الشعبية"، م.س.ص: ٢٢.

٨٨- وبهذا تنطق كذلك الثقافة الشعبية: (زواج البنات سكرة)، (الحرث بكري والزواج بكري).

٨٩- مثل اليمن والأردن وسوريا وفلسطين، حيث يعد الزواج المبكر ظاهرة شائعة.  
٩٠- مجال الانتقاء تحدده العائلة وفقا لمعايير وشروط فرضتها التقاليد والعادات الاجتماعية، مما يجعل عملية الانتقاء تتم داخل دائرة محدودة لا تتعدى المحيط العائلي، والمفاضلة بين أبناء العمومة: فالعرف يقضى بأن البنت لابن عمها أولا، فإن لم يردها كانت للغير من بعده. ويتم الزواج من ابن العم حتى ولو كانت هناك معارضة قوية من طرف الفتاة. وهذا ما يعرف بالزواج المفروض.

٩١- سمي هذا الأسلوب بالأسلوب الغيري؛ لأن الفرد الذي يهيمه الزواج لا يقوم بعملية الانتقاء والاختيار بصفة شخصية، وإنما يقوم بها أحد من الغير عوضا عنه، وهذا الأسلوب ليس حديث العهد، وإنما هو أسلوب قديم قدم النظام الأبوي، وكان تطبيقه من قبل عاما وبدون استثناء على الجنسين معا، وهو أسلوب ينفرد به غالبا رئيس العائلة، الذي يمكن أن يكون الأب أو الذكر الأكبر سنا الذي تعود إليه مهمة الاختيار ومهمة تقرير مصير الطفلة، والذي هو وصيها إلى أن تنتقل لوصاية الزوج؛ ولذا يبقى الاختيار الشخصي بدون اعتبار داخل العائلة، مادام الفرد ليست له كينونة مستقلة بداخلها.

٩٢- بالإضافة إلى الوسائل الأخرى التي سبقت الإشارة إليها، من تنشئة اجتماعية، وتلقين الطفلة لقيم ومفاهيم اجتماعية تركز دونيتها، وتقديس لمهمتها في الحياة، وهي أنها خلقت فقط للزوج، ولخدمة الزوج وإنجاب الأولاد وتربيتهم، والفصل بين الجنسين، والحث على احترام المجال والمكان، حتى لا يتم الاتصال، ويتم الاتفاق على الزواج خارج إطار العائلة، وبهذه الوسائل تضمن العائلة رضوخ الطفلة لإرادتها واختيارها، أو بوساطتها يضمن

الأب احترام قراراته، والخضوع لإرادته.

٩٣- انظر المطلب الثانى من المبحث الأول من هذه الدراسة.

٩٤- انظر المطلب الثانى من المبحث الأول من هذه الورقة، ص: ١٨ وما بعدها.

٩٥- انظر فى كتابنا: "تقسيم العمل بين الزوجين، م.س.ص: ١٣١ وما بعدها.

• وبحثنا: "النسائية صوت مسموع فى النقاش الدينى، م.س.ص: ١٠ وما بعدها.

٩٦- سورة الأحزاب: من الآية: ٣٣.

٩٧- سورة الطلاق: من الآية: ١.

٩٨- سورة الأحزاب: من الآية: ٥٣.

٩٩- انظر قراءتنا لهذا الاتجاه بتفصيل فى المراجع السابقة الذكر، أما فى هذا

المبحث فسنكتفى بموجز لتلك القراءة.

١٠٠- فى: "فتح البارى شرح صحيح البخارى"، دار المعارف "الجزء الثامن" ص:

١٠٨.

١٠١- فى "تفسير التحرير والتنوير.."، م.س.. الجزء: ٢٢.

١٠٢- فى: "تحرير المرأة"، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠، ص: ٩٠.

١٠٣- والحجاب فى هذه الآيات يعنى شيئاً يحجز بين طرفين، فلا يرى أحدهما

الآخر؛ أى تنعدم معه الرؤية تماماً. والاحتجاب يعنى أن يكون حديث الرجال

الأجانب لنساء النبى (ص) من وراء ستر، فلا يرون شخوصهن، ولذلك فالحجاب

لا يعنى لباساً يلبسه إنسان، ولا يعنى ستر بدن المرأة بثياب سابعة كما صار

شائعاً اليوم على ألسنة الناس ومتداولاً فى الكتب الحديثة، التى تسمى للباس

حجاباً شرعياً. فاللباس ولو ستر جميع بدن المرأة حتى وجهها، فلن يمنع هذه

المرأة أن ترى الناس من حولها، ولن يمنع الناس من أن يروا شخص المرأة، وإن

تسربلت بالسواد من قمة رأسها مع وجهها حتى أخمص قدميها. حول هذا

وللمزيد من التفصيل، انظر. عبد الحليم أبو شقة: م.س. الجزء الثالث، ص: ١٩ و

٦٧ وما بعدها، والجزء، الرابع، ص: ١٦.

• وفى الحجاب. انظر: محمد سعيد العشماوى: "حقيقة الحجاب وحجية



الحديث"، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٥، (الطبعة الأولى ١٩٩٣) وهو في (١٠٧) صفحة.

١٠٤- سورة الأحزاب: الآية: ٥٣.

١٠٥- سورة النور: الآية: ٣١.

١٠٦- سورة النساء: الآية: ١٥. ومن الملاحظ أن هذه العقوبة لمن تأتي الفاحشة شرعت قبل تشريع حد الزنا.

١٠٧- عبد الحليم أبو شقة: م.س. الجزء الأول، ص: ٣٦.

١٠٨- يوسف القرضاوى في تقديمه لمؤلف عبد الحليم أبو شقة: م.س. الجزء الأول: ص: ١٢.

محمد الغزالي في تقديمه للكتاب نفسه، يقول (ص: ٥): إن هذا الحديث هو حديث منكر لم يذكره كتاب سنة محترم، ويخالف ما تواتر من القرآن الكريم والأحاديث الصحاح وسيرة النبي الكريم وخلفائه الراشدين.

١٠٩- ومن الأحاديث التي يستشهد بها كذلك في هذه النقطة، حديث: المرأة إذا تعطرت وخرجت من بيتها فهي زانية، وحديث: والطريق المغنى عن الغيرة أن لا يدخل عليها الرجال وهي لا تخرج إلى الأسواق، وحديث: إن المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وحديث: إن المرأة تقبل في صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان؛ كناية عن الفتنة المصاحبة لإقبال المرأة وإدبارها، وحديث: ما خلا رجل بامرأة إلا والشيطان ثالثهما أو: لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان. (وبرواية أخرى عن أبي أمامة، عن رسول الله (ص) قال: إياك والخلوة بالنساء. والذي نفسى بيده ما خلا رجل بامرأة إلا دخل الشيطان بينهما، ولأن يزخم رجل خنزيرا متلطخا بطين أو حماة خير له من أن يزخم منكبيه منكب امرأة لا تحل له. وهذا الحديث ضعيف بل هو ضعيف جدا. انظر مؤلف حسن البناء: "المرأة المسلمة"، م.س. ص: ١٥) هذه الأحاديث - وغيرها كثير - هي من الأحاديث الموضوعة التي تنسب كذبا إلى رسول الله (ص)، والتي يتعين علينا بوصفنا مسلمين عدم الاستشهاد بها. انظره في كتابنا: "تقسيم العمل بين

- الزوجين.."، م.س.ص: ١٦٠ وما بعدها، وبحثنا "النسائية صوت مسموع في النقاش الديني" م.س.
- ١١٠- انظرها عند عبد الحلیم أبو شقة: م.س.الجزء الثاني، ص: ٦٧-٦٨، والجزء الثالث بأكمله (٤٦١) صفحة.
- ١١١- وقد بالغ كذلك في تفسير هذه النصوص للحد من حقوق المرأة الشخصية المدنية منها والاجتماعية والاقتصادية والسياسية - انظر هذا في دراستنا: "النسائية صوت مسموع في النقاش الديني"، م.س.
- ١١٢- انظر كذلك نماذج من تطبيق هذه القاعدة من طرف هذا الاتجاه في الفكر الديني، في مرجعنا السابق.
- ١١٣- ومن أصحاب هذا الاتجاه: ابن شبرمة، وعثمان اليتي، وأبوبكر الأصم. عن: أحمد الخمليشي: "التعليق..."، م.س.ص: ١٣٠، ويحيل في هذا على: أبي بكر بن مسعود الكاساني: "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، مطبعة الجمالية (مصر)، ١٩١٠، الجزء الثاني، ص: ٢٤٠. وعلى: محمد أبي زهرة: "الأحوال الشخصية"، مطبعة السعادة، مصر، ص: ١٢٣.
- ١١٤- أحمد الخمليشي: م.س. الصفحة نفسها.
- ١١٥- نفسه.
- ١١٦- ذهب إليه محمد ابن حزم. انظر: "المحلى"، المكتب التجاري، بيروت، الجزء التاسع، ص: ٤٥٨ - ٤٦٢. عن أحمد الخمليشي: م.س.
- ١١٧- سبق ذكرها في آخر ما كتبناه في مقدمة هذا البحث.
- ١١٨- ومن الملاحظ أن القوانين العربية التي نصت على سن مرتفعة، قضت في الوقت نفسه بإمكانية الترخيص القضائي للزواج قبل هذه السن، إذا تحققت في ذلك مصلحة واضحة للزوجين: فالفصل الخامس الجديد من مجلة الأحوال الشخصية التونسية ينص على: "وإبرام عقد الزواج دون السن المقررة، يتوقف على إذن خاص من المحاكم. ولا يعطى الإنن المذكور إلا لأسباب خطيرة وللمصلحة الواضحة للزوجين"، المادة السابعة من قانون الأسرة الجزائري تنص على أنه و

"للقاضى أن يرخص بالزواج قبل ذلك لمصلحة أو ضرورة". أما مدونة الأحوال الشخصية المغربية، فقد أجازت للقاضى أن يأنن بزواج الفتى قبل الثامنة عشرة من العمر، إذا خيف العنت؛ والعنت هو الإثم أو الوقوع فى أمر شاق، والمقصود به الفساد والزنا، فهل من السهل على القاضى أن يناقش من خاف على نفسه الوقوع فى ذلك؟ وهل من السهل عليه أن يتأكد من جدية ادعاء المعنى بالأمر نفسه؟

١١٩- مثل مدونة الأحوال الشخصية المغربية التى تنص فى الفصل السادس على أنه "يجب أن يكون كل من الزوجين عاقلاً، بالغاً، خالياً من الموانع الشرعية". وفى الفصل الثامن على أنه "تكمل أهلية النكاح فى الفتى بتمام الثامنة عشرة، فإن خيف العنت رفع الأمر إلى القاضى وفى الفتاة بتمام الخامسة عشرة من العمر".

١٢٠- للمزيد من التفصيل حول هذه النقطة: انظر أحمد الخمليشى: م.س.ص. ١٣١  
١٢١- وهذا ما تطالب به التنظيمات النسائية العربية، حيث ترى أن تزويج الفتاة قبل بلوغها سن الرشد هو من قبيل الزواج المبكر، وأنه على الدول العربية التى صادقت على اتفاقية حقوق الطفل أن تعيد النظر فى هذه السن بما يتناسب وهذه المصادقة.

١٢٢- فى قوله تعالى: "وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وأتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً، أتأخذونه بهتانا وإثماً مبيناً، وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً". (الآيتان ٢٠ و ٢١ من سورة النساء).  
١٢٣- ترى منظمة الصحة العالمية أن مرحلة المراهقة تمتد ما بين العاشرة والتاسعة عشرة من العمر. على حين تمتد مرحلة الشباب ما بين الخامسة عشرة والرابعة والعشرين.

١٢٤- بناء على تقرير منظمة الصحة العالمية، فإن أكثر المراحل أماناً فى حياة المرأة لإنجاب الأطفال هى بين (٢٠-٣٠) عاماً. "المرأة العربية: لمحة عن التنوع والتغيير"، مجلس السكان الدولى ١٩٩٥، ص ٢٥.

وعالمياً يعد الحمل قبل سن العشرين، ولا سيما قبل الثامنة عشرة حملاً شديداً

الأخطار، ومن الحالات المرضية الشائعة التى تصاحب حمل المراهقات مقدمة  
الاتعاج: أى تسمم الحمل وعدوى المسالك البولية، وتباطؤ نمو الجنين داخل  
الرحم، وعسر الولادة بسبب وضع الجنين وحجمه، وعدم التناسب بين حجم  
الجنين وسعة الحوض، وتمزق الأغشية المبكر، وتدلى الحبل السرى، وضائقة  
الجنين، والنزيف الغزير، وارتفاع معدلات وفيات الأمومة، ووفيات المواليد بعد  
الولادة، وانخفاض وزن المواليد الأحياء. عن صفاء القسوس: "الأثر السلبي للزواج  
المبكر على صحة المرأة". ورقة قدمت لورشة العمل التى نظمها اتحاد المرأة  
الأردنية حول "سن الزواج". عمان: (١٩-٢٠ آيار ١٩٩٨).

وانظر كذلك ما جاء فى تقرير المؤتمر الدولى للسكان والتنمية: م.س.ص: ٥٤  
(٤١-٧).

١٢٥- عن أحمد الخمليشى بتصرف: م.س.ص: ١٣٠ و ٣٤.  
١٢٦- للمزيد من التفصيل حول أهمية السن فى الزواج من كل هذه النواحي الثلاث،  
انظر الوثيقة التى أعدناها: "وثيقة المبادئ حول حقوق المرأة فى الإسلام:  
الحقوق الإنجابية، الصحة الإنجابية وتنظيم الأسرة"، الاتحاد الدولى لتنظيم  
الأسرة، إقليم العالم العربى، تونس ١٩٩٥.

١٢٧- عائشة بلعربى، من مقدمة كتاب "فتيات وقضايا" م.س.ص: ١٠.  
١٢٨- والحديث هنا عن الخطيبين وليس عن الجنسنيين؛ لأن لا العرف الاجتماعى  
ولا الفكر الإسلامى، يسمح بأن تتم عملية الاختيار والتعارف قبل مرحلة  
الخطبة.

١٢٩- المذهب الشافعى يشترط لثبوت ولاية الاختيار أن تكون المرأة ثيباً وهى  
الرواية الثانية لدى الفقه الحنبلى. وهذا الموقف الأخير هو المشهور فى المذهب  
المالكي، حيث إذا كانت المرأة ثيباً فالولاية هى ولاية اختيار، وإذا كانت بكراً  
فالولاية ولاية إجبار، ولو بلغت من السن ما بلغته: ففى المذهب المالكي- إذا  
كانت البنت ثيبة بالغة، فلا جبر عليها لأحد، وإن كانت يتيمة ولها ولي، فلا  
يزوجها وليها إلا بعد أن تبلغ.. وإذا كان لها أب، فإن له أن يجبرها على الزواج



فى الصور الآتية. إذا كانت صغيرة لم تبلغ، سواء أكانت بكرا أم ثيبا. إذا كانت بكرا ولو كانت كبيرة تعدت البلوغ، ما لم تكن قد رشدت أبوها، أو تزوجت وبقيت مع زوجها سنة، ثم انفصلت عنه بموت أو طلاق وهى لا تزال بكرا. إذا كانت البنت قد فقدت بكارتها من غير زواج. إذا كانت مجنونة، بكرا كانت أم ثيبا وسواء ثبتت بنكاح أو بزنا. ففى هذه الحالات يجوز للأب أن يعقد زواج بناته المذكورات بغير إذنهن، ولا يحتاج إلى رضاهن، ولكن بشرط ألا يكون الزوج الذى يختاره لهن متصفا بعاهة كبرص أو جنون، وإلا فلا يحق له أن يجبرهن حينئذ.. حول كل هذا وللمزيد من التفصيل انظر: محمد الكشبور: "قانون الأحوال الشخصية مع تعديلات ١٩٩٣"، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦، ص: ١٥٦-١٥٧.

- محمد بن معجوز المزراني: "أحكام الأسرة فى الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية"، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٧٧، ص: ٩٧-٩٨.
- وحسب اتجاه آخر فى الفكر الإسلامى، فإن الإسلام اعترف للمرأة البالغة الرشيدة بحقوقها فى اتخاذ قرار إنشاء أسرة، وبحقوقها فى اختيار الزوج. فحتى لا تتعرض الحياة الزوجية للكراهية والانحلال، اعترف الإسلام - حسب هذا الاتجاه - للمرأة البالغة الرشيدة بحريتها فى اختيار الزوج، وبحقوقها الكامل فى قبوله أو عدم قبوله دون إكراه فى ذلك. فلقد جعل لها حريتها فى اختيار من تعاشره ابتداء بكرا أم ثيبا، مطلقة أم متوفى عنها زوجها، وجعل العشرة بالمعروف فريضة على الرجال. حول كل هذا وحول النصوص من القرآن والسنة التى بناء عليها توصل هذا الاتجاه إلى ذلك انظر: فريدة بنانى وزينب معادى: "مختارات من النصوص المقدسة"، م.س.ص: ٨١-٩٣.

١٣٠- "فمن دواعى المودة ألا يقدم الزوجان على الارتباط بعقد الزواج إلا بعد التأكد من ميل كل منهما للآخر، ومن مقتضى الرحمة أن يحسن كلاهما العشرة مع بعضهما (...). على أن الانجذاب المادى ليس كافيا فى الزواج، بل يلزم أن يوجد أيضا توافق بين نفوس الزوجين، أى أنه يوجد - لا أقول اتحادا لأنه

مستحيل - ائتلاف بين ملكاتهما وأخلاقهما وعقولهما. ولا تتأتى معرفة وجود هذا التوافق وعدم وجوده إلا إذا خالط كل منهما صاحبه ولو قليلا. ولا يختلف اثنان على أن الزواج الذى يبنى على هذا التوافق يكون أمرا محترما فى نفوس الزوجين، وتكون عقده من المتانة بحيث لا يسهل انحلالها، ويكون أيضا موجبا للثقة. وعندى أن كل زواج لا يؤسس على هذا الائتلاف فهو صفقة خاسرة لا خير فيها لأحد من الزوجين، مهما طال أجل الزواج.. ولهذا قال الأعمش: (كل تزويج يتع على غير نظرة فأمره هم وغم)، ولما كان الزواج لا يراعى فيه اليوم هذا الشرط كانت الرابطة بين الزوجين واهية العقد تنحل لأول عرض يطرأ عليها. وأغلب ما يكون من ذلك لا سبب له إلا رغبة كل منهما فى الخروج من قيد لا يرى وجها للمحافظة عليه والتفصل من أمر لا قيمة له فى نفسه". قاسم أمين: "تحرير المرأة" دار المعارف، القاهرة، ص: ١٤٠-١٤٣. هل تحقق هذا بعد مرور عدة عقود، القرن العشرين يشرف على انتهائه؟

١٢٩ - هذا إذا وقفنا عند حدود منهجيتنا فى هذه الدراسة، وإلا فإن التمييز بين الجنسين، لا يقف عند مرحلة انتهاء الطفولة بالبلوغ، وبداية مرحلة الزواج، بل إن هذا التمييز يستمر بينهما كذلك، منذ مرحلة التفكير فى إنشاء أسرة، واختيار الطرف الآخر لتستمر بينهما أثناء قيام العلاقة الزوجية - إلى يوم الوفاة، إذا استمرت تلك العلاقة إلى ذلك اليوم - وأثناء انتهائها، بل وبعد ذلك حالة وجود أبناء. وتستمر العلاقة، والدعم، والتزكية، والشرعة، بين الميز وبين النسق، والرافد الدينى، والقانون؛ لأن هذا الأخير، الذى ينظم وضعية الجنسين فى الأسرة، هو قانون يتميز بتأسيسه لأفطع أشكال الميز بين الجنسين/الزوجين. وبناء على العلاقة الجدلية بين الميز والعنف، يمكن القول بأن هذا القانون يقنن القهر والعنف بكل أشكاله وأنواعه، وهكذا تستمر معاناة المرأة مع الميز/العنف.



---

## حقوق المرأة بين الفقهى والمدنى

---

### فريدة النقاش

---

اتسع فى الآونة الأخيرة نطاق إحالة المدنى إلى فقهى فى القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولم تكن هذه الإحالة من فعل الحركات السياسية الدينية فحسب وهى التى تسعى لإقامة دولة دينية فى مصر - وقد اشتد عودها (أى هذه الحركات) واتسع نفوذها وأخذت تحتل مساحات أوسع فأوسع من الفضاء الثقافى بشكل خاص - وإنما اتجهت الدولة بدورها إلى المزيد من هذه الإحالات، فأخذت تطلب الفتاوى الدينية رسمياً من الأزهر ودار الإفتاء فى قضايا هى من صميم العلاقات المدنية المرهونة بموازين القوى الاجتماعية، شأن العلاقة بين المالك والمستأجر فى الأرض الزراعية، أو العقود بين الملاك والمستأجرين فى المساكن، أو أرباح البنوك وشهادات الاستثمار، أو ختان الإناث.

وقد جرى الاعتداد دائماً عند هذه الإحالة بالمادة الثانية من الدستور المصرى التى تنص على أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع.

وحظيت قضايا المرأة وحقوقها بالنصيب الأكبر من هذه الإحالة الدائمة والمتسعة النطاق للمدنى إلى الفقهى، ثم الاحتكام للأخير فى نهاية المطاف.

وفى ميدان حقوق المرأة - لا يمكن الاعتداد بالدستور بوصفه سنداً للمدنى، أى لمبدأى العدل والمساواة بصورة أساسية، وأقصى ما يمكن الوصول إليه هو التأكيد على التأويل الفقهى المستنير والمرن.

وسوف نحتكم إلى الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة بوصفها بلورة عالمية متكاملة لما هو مدنى بالكامل، ولمعنى المساواة التى سوف يستحيل تحقيقها إلا بصورة شاملة لكل الجوانب. والتشريع هو واحد من جوانب كثيرة يقتضى الأمر تغييرها، بالإضافة إلى تغيير الواقع الاجتماعى - الاقتصادى القائم على الاستغلال والظلم.



وقد أصبح مثل هذا التغيير ملِحاً بعد أن برزت فى الساحتين: الوطنية والقومية، مجموعة من القضايا والمشكلات المستعصية حول أوضاع النساء وحقوقهن، وبدا واضحاً حتى للسلطة الأبوية الاستبدادية الطبقية أنها أوضاع غير منطقية بل ومحرجة، مثل: منع المرأة من السفر إلا بموافقة الزوج مثلاً، أو حبس نساء لأنهن غامرن بقيادة السيارات، أو منع الاختلاط فى المدارس والجامعات، أو تطبيق ما يسمى بنظام الطاعة لأن المرأة ناشز، أو رفض منح الجنسية لأطفال الأم المتزوجة من أجنبي. إن أوضاع المرأة بعامة تمضى من سيئ لأسوأ عاماً بعد الآخر، وتتكرس مظاهر التمييز ضدها فى المجالات كافة، وهى مظاهر يعجز التقدم الجزئى عن طمسها، خاصة وأننا حين نتحدث عن النساء إنما نعنى ملايين النساء وليس الشرائح والفئات العليا أو الوسطى وحدها.

وسوف تقتصر هذه الورقة على بحث كيف أدت الإحالة الدائمة إلى الفقهى تجنباً للمدنى فى قضايا حقوق المرأة إلى مزيد من إهدار هذه الحقوق على دراسة الوضع المصرى، مع إشارات هنا وهناك للأوضاع فى بلدان عربية وإسلامية، تبيّن أن الاختلافات والتباينات بين الشرائع والممارسات القانونية والسياسية فى هذه النظم هى اختلافات وتباينات جزئية.

تحفظت الحكومة المصرية على هذه المادة الثانية من الاتفاقية الدولية لإلغاء التمييز ضد المرأة، ومن ثم فهى لم تتقدم منذ صدقت على الاتفاقية أى خطوة للأمام على طريق إدماج مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة فى القوانين والتشريعات.

بل على العكس، فإن قانون العمل الموحد الجديد - وهو بالمناسبة لا يحيل إلى الشريعة الإسلامية فى أى من مذاهبها الفقهية - يبيح فصل المرأة إذا ما أقدمت على الإنجاب لمرّة ثالثة استجابة لمطالب سياسات التكيف الهيكلى والتثبيت الاقتصادى، التى هى سياسات انكماش فرضها صندوق النقد الدولى والبنك الدولى على حكومة البلاد.

يميز قانون العقوبات بين الرجل والمرأة فى قضايا الزنا وجرائم الشرف والخيانة الزوجية، سواء بالنسبة لمدّة الحبس أو وقائع الإثبات أو المحاكمة، فالرجل

فى قضايا الآداب هو دائماً شاهد تجرى تبرئته، بينما يحكم على المرأة بالحبس رغم أنهما شريكان فى الواقعة، وفى حالة الزنا يشترط أيضاً أن يقع بالنسبة للرجل فقط فى بيت الزوجية أما خارجه فلا يعد كذلك، أما المرأة فيمكن إلقاء القبض عليها متلبسة ومحاكمتها أياً كان المكان الذى يحدث فيه الزنا.

أما جرائم الشرف (أى قتل النساء من الأسرة) حيث يقوم الأقارب الذكور بغسل العار، فإن القانون يسمح للقاضى بتوقيع عقوبة مخففة على الرجل الذى تعده الأسرة بطلاً.

بل وإمعاناً فى إذلال المرأة خاصة فى البيئات الفقيرة المعزولة، غالباً ما تقوم إحدى النساء بالاعتراف على نفسها أنها هى القاتلة لتفتدى الرجل وتتلقى عقوبة السجن - مدى الحياة - نيابة عنه.

ولا ينهض التمييز فى القانون الجنائى وقانون العقوبات أيضاً على أساس من الشريعة فى مسألة الزنا أو القتل من أجل الشرف، فالشريعة تساوى بين الزانى والزانية فى العقوبة، و"القرآن" جرم وأد البنات الشبيهه بجرائم الشرف الآن. وهناك تمييز قانونى صارخ ضد المرأة المصرية، والغالبية العظمى من النساء العربيات المتزوجات من أجنبية، حيث تنص المادة الثانية من قانون الجنسية على أن الجنسية المصرية حق لأبناء الأب المصرى.

وهذه المادة من قانون الجنسية لا تخالف فحسب نصوص الدستور المصرى خاصة فى المادة الحادية عشرة منه، التى تقول إن المصريين سواء أمام القانون، ولكنها تخالف أيضاً أحكام المادة التاسعة من اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة. فإحالة هذا الحق المدنى الذى يترتب على أعمال مبدأ المساواة فى قانون الجنسية ليس إحالة إلى الفقهى وإنما إلى بنى القرابة والمجتمع البطريركى الراسخ الجنور، الذى ترسخ عبر الزمن بعد سقوط المجتمع الأمومى الذى جرد المرأة من حقوق كثيرة كانت تتمتع بها، حيث كان مبدأ المساواة فى ذلك الزمن القديم سائداً بطريقة فطرية.

وحين طلبت مجموعة من النساء المدافعات عن حق أبناء المرأة المصرية المتزوجة

من أجنبي في الحصول على الجنسية المصرية - من مسئول كبير أن يتدخل لصالح النساء اللاتي تزوجن من أجنبي، وصفهن المسئول بأنهن شبه ساقطات.

وإذا شئنا أن نصل إلى المستوى العميق للمعنى في هذا التصور فسوف نلمح فيه فكرة رفض دخول دم غريب على العشيرة أو الأمة عبر هؤلاء الرجال الغرباء، وقبول المرأة لهذا الدم الغريب يمثل سقوطاً تستحق العقاب بسببه، والعقاب هنا تشريعي وباسم الجماعة، إنه حرمان أطفال هذا السقوط من "شرف" الحصول على جنسية الجماعة التي تمنع حمايتها عن المرأة الخارجة عليها بالزواج من أجنبي، ومن ثم يوضع الأطفال في موضع أبناء السفاح.

وقبل أيام قليلة كانت موافقة الإدارة العامة للآداب، شرطاً لسفر "الأنثى" للخارج، صحيح أن هذا الشرط لم يكن يطبق على كل "الإناث" ولكنه ظل موجوداً حتى ذلك التاريخ (نهاية يوليو ١٩٩٩) حين ألغاه وزير الداخلية.

كذلك قضت المحكمة الإدارية العليا بإلغاء قرار إداري يمنع زوجة من السفر، بناء على طلب زوجها، كانت الزوجة قد تخلفت عن الحصول على إذن زوجها وعلقت صحيفة قائلة: هذا يعني أن قرار السفر لم يعد في يد الزوج!!! وعلامات التعجب للصحفية.

ورغم أن هذا الحكم يشكل سابقة مهمة تعتد بها النساء قانوناً عند السفر وتعتن الزوج، فلا يزال حق المرأة في الحصول على جواز السفر مرهوناً بموافقة الزوج أو ولي الأمر، أى أنها يمكن أن تكون ممنوعة من السفر من المنع.

وقد تأسس المنع من السفر إلا بأنن رجل وأحياناً موافقة شرطة الآداب على النظرة لجسد المرأة بوصفها عورة وخطراً كبيراً على الشرف، ولذلك ينبغي أن يظل هذا الجسد موضوعاً تحت الرقابة، فهناك فزع ذكوري غامض من أن يكون غياب المرأة عن المراقبة فرصة لها للعبث بشرف الأسرة القبلية - الأمة، وهو الشرف الذي يجرى اختزاله في جسد المرأة.

ونذكر في هذا الصدد أن نظام "صدام حسين" في العراق أثناء الحرب مع إيران قد أصدر قانوناً يعطى للقضاة حق تبرئة أقارب المرأة حين يقتلونها بسبب جرائم الشرف.



وللمنع من السفر أصول قوية في الفقه المحافظ ينتقدها الباحثون الإسلاميون المستنيرون، لكنه النقد الذي يدعو إلى تخفيف القيد، والمزيد من المرونة، وليس إلغاء القيود نهائياً على سفر المرأة بحيث تصبح ولية نفسها.

### **الأحوال الشخصية**

تنص المادة السادسة عشرة من الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، على أن:

”تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية، وبوجه خاص تضمن على أساس تساوى الرجل والمرأة“.

تحفظت الحكومة المصرية على هذه المادة، بما يعنى أنه لا توجد أية نية رسمية لإجراء تغييرات جذرية في قانون الأحوال الشخصية الذي وضعت مواده الأساسية قبل سبعين عاماً<sup>١٩٢٩</sup>، ولم تجر عليه إلا تعديلات هامشية لا تمس جوهره القائم على التمييز ضد المرأة والمستند إلى الفقه.

وهناك مجموعة من القضايا الرئيسية يجرى فيها ممارسة التمييز مثل عقد الزواج، وحق العصمة، وحق المرأة في تزويج نفسها، والطاعة، والنشوز.

### **الطلاق**

وباستثناء القانون التونسي، فإن كل قوانين الأحوال الشخصية في الوطن العربي تقوم على التمييز، ورغم أنه ليس هناك أي نص قرآني أو حديث صحيح يحجب عن المرأة حق العصمة، ورغم أن السيدة خديجة رضى الله عنها حين تزوجت الرسول (ص) كانت تحتفظ بعصمتها، صحيح أنها طلبت الزواج منه وتزوجته فعلاً قبل الإسلام، لكنها ظلت محتفظة بعصمتها إلى أن ماتت. وكان للنساء قبل الإسلام حق العصمة، أي أن المرأة ليس لها الحق نفسه في عقد الزواج الذي هو أقرب إلى عقد الإذعان منه إلى إنشاء علاقة متكافئة بين طرفين متساويين وحرين.

وهناك مئات الآلاف من القضايا المعلقة في المحاكم بسبب تعنت الرجل ضد المرأة طالبة الطلاق، أو المطلقة الباحثة عن نفقتها ونفقة أولادها، فهناك خمسة



وعشرون محكمة شرعية تنظر كل منها ما بين عشرة وخمسة عشر ألف قضية فى العام.

وفى الممارسة الواقعية صادفتنا عشرات الحالات التى لجأ فيها الزوج إلى نظام "الخلع" من باب ابتزاز الزوجة وأسرتها إن كانت غنية، أو إذلالها إن لم تكن كذلك، بحيث تستدين وتتنازل عن كل ما تملكه، سواء أكان الزوج قد منحه لها حقاً أم أنه ملكها الشخصى. إن المرأة لتفتدى نفسها يمكن أن تقع فى عسر مالى بالغ، خاصة إذا كانت الحياة قد استحالت تماماً مع الزوج.

### **الولاية على النفس**

فإذا جئنا إلى النص الأول من المادة السادسة عشرة من الاتفاقية الدولية لإلغاء التمييز ضد المرأة، التى تطلب ضمان "نفس الحق للمرأة فى عقد الزواج"، فسوف نجد أن المرأة البالغة الرشيد لا تستطيع أن تزوج نفسها دون ولى، وهو مشهد معروف ومتكرر فى السينما المصرية حين يأتى المأذون ويضع منديلاً أبيض على يدي رجلين أحدهما الزوج والآخر ولى العروس.

ومن المعروف أن المدرسة الفقهية المعتمدة فى مصر هى المستمدة من المذهب الحنفى الذى يشترط وجود الولى بالنسبة إلى البكر غير البالغة، ولا يصح عقد زواجها دون الولى الذى يكون عادة أبوها.

### **الطاعة**

ينص قانون الأحوال الشخصية المصرى على أنه يجوز للزوج إذا امتنعت الزوجة عن طاعته أن يتوقف عن الإنفاق عليها بدءاً من تاريخ الامتناع، كما تنص المادة الحادية عشرة مكرر المضافة إلى القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥.

غير أن القانون يستثنى من ذلك بعض حالات خروج الزوجة من بيتها ومنها الخروج للعمل المشروع، بشرط أن لا تسيء الزوجة استخدام هذا الحق المشروط، وإلا حق لزوجها أن يطلب منها ترك العمل خارج البيت حفاظاً على مصلحة الأسرة.

والأساس الشرعى لأحكام المادة المذكورة هو ما قرره الشريعة الإسلامية من ارتباط حق النفقة للزوجة بعدم نشوزها.

وقد لخص الإمام "أبو حامد الغزالي" الملقب بحجة الإسلام، مفهومه للطاعة تلخيصاً بليغاً حين قال: "المرأة رقيق لزوجها".

وتقول "عزيزة الهيرى" بأسى: "لقد التقيت بكثير من النساء المحترمات اللاتي ضاعت حياتهن سدى؛ لأن أزواجهن لم يسمحوا لهن بالخروج، وسمعت أيضاً الكثير من القصص حول حالات طلاق كان سببها عصيان الزوجة، ولا بد من وضع حد لهذا الاضطهاد الذي لا يصدق، فالرجال لن يتحملوا أبداً حبسهم ولو بضعة ثوان، في حين أن المرأة حرمت من هذا الحق الأساسي من حقوق الإنسان على مر العصور، وكل هذا تم باسم الإسلام وبموجب مبدأي: الطاعة والقرار في البيت.." (١).

كذلك هو الحال فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال وتبنيهم، ويفسر "الشيخ الشعراوي" قوله تعالى: "وللرجال عليهن درجة"، بعد هذه الدرجة هي الولاية والقوامة.

".. ودرجة الولاية تعطينا مفهوماً أعم وأشمل، فكل اجتماع لابد له من قيم، والقوامة مسئولية وليست تسلطاً، والذي يأخذ القوامة فرصة للتسلط والتحكم فهو يخرج بها عن غرضها، فالأصل في القوامة أنها مسئولية لتنظيم الحركة في الحياة".  
ويضيف: "والله حكيم قادر على أن يقتصر للمرأة لو فهم الرجل أن درجته فوق المرأة هي للاستبداد.." (٢).

ويحيل العقاد أحقية الرجل في القوامة إلى التركيب الفسيولوجي لكل من الرجل والمرأة، معتبراً المرأة هي أدنى خلقياً "بكسر الخاء"، ومعبراً عن موقف ذكوري تسلطي لا علاقة له بالفقه أو الشريعة وإن كان يفسر "وللرجال عليهن درجة تفسيراً بيولوجياً أيضاً" (٣).

### التبني

وهناك حكم قرآني صريح يرفض مسألة التبني استناداً إلى علاقات "الدم" كأساس للنسب، كذلك فإن النسب يرتب إرثاً، وهكذا لا تستطيع المرأة التي لا تنجب أن تتبنى طفلاً ليس من صلب الرجل الذي تزوجته من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن يكون هذا الطفل قد رضع - دون معرفة المتبنين له - من امرأة تجعله شقيقاً أو شقيقة لمن يتزوجها فيما بعد، والرضاعة أخوة بدورها.

## الإرث

وتجمع المذاهب الفقهية المختلفة على التفسير الحرفي لآية الإرث: "وللذكر مثل حظ الأنثيين"، ومع ذلك كان المتدينون العاديون أبعد نظراً وأكثر حنكة من غالبية المفسرين، حين أقدم الذين لم يلدوا إلا البنات على التوصية بكل ثرواتهم أو نقلها وهم أحياء إلى بناتهم، حتى بعض الذين أنجبوا أولاداً وبنات وزعوا ثرواتهم بالتساوى في حياتهم وساووا بين البنت والولد في الإرث معتمدين تأويلات مستنيرة وعصرية على أساس أن التخلي عن الحلال ليس حراماً في الشريعة.

## تعدد الزوجات

ورغم أن الإمام محمد عبده قد أفتى في أول القرن في مصر، كما أفتى الشيخ محمود شلتوت في منتصفه بإبطال تعدد الزوجات، وأن القانون التونسي منع هذا التعدد، فلا تزال المذاهب الفقهية المعتمدة التي انحدرت إلينا من القرون الوسطى تدافع عن تعدد الزوجات وتعد إلغاءه افتئاتاً على الشريعة.

وذلك رغم أن الواقع نفسه يتجه إلى إبطاله، ففي مسح أجراه المشروع العربي للنهوض بالطفولة بالجامعة العربية وجد أن ظاهرة تعدد الزوجات لا تتجاوز ٤٪ في مصر و٩٪ في موريتانيا، وتبلغ أقصاها في السودان؛ إذ تصل إلى ١٧٪<sup>(٤)</sup>. ويبقى تعدد الزوجات سيفاً مسلطاً باسم الفقه على رقاب النساء.

## اختيار الزى كحرية شخصية

تجد المرأة السافرة نفسها محاصرة بالفتاوى التي تضيق عليها الخناق، وتحد بصورة معنوية قاهرة من حريتها الشخصية في اختيار الزى الذي ترتديه، وتصادر عملياً حقها في الاختيار.

ورغم أن المستشار "سعيد العشماوى" أثبت في أكثر من بحث أن الحجاب كان مفروضاً فحسب على نساء النبي، فإن الشيوخ الذين يعدون من المستنيرين لا يتوقفون عن تقديم الفتاوى للنساء حول ما يجوز وما لا يجوز لها أن تظهره من الشعر والوجه والكفين.

المسألة الأخطر في الحجاب والنقاب والخمار هي استجابة المرأة نفسها لفكرة

تغطية جسدها بصورة مبالغ فيها بوصفه عورة، وتقبلها لنفسها كعورة، حتى أن الدكتورة "زينب رضوان" أستاذة الشريعة الإسلامية حين أجرت في بداية الثمانينيات بحثاً كبيراً حول الحجاب في الجامعة تلقت رداً استوقفها بسبب تكراره وهو أن الفتاة حين تضع الحجاب تشعر براحة نفسية عميقة وتتخلص من قلق كان يساورها كثيراً حول سفورها، أي أن نساء كثيرات يقمن طواعية بقهر أنفسهن واستساغة هذا القهر بوصفه هو الحلال.

### **العنف**

أباح القرآن الكريم صراحة ضرب الزوجة، وتبارى الفقهاء والشيوخ في تبيان حدود هذا الضرب ومقدار شدته، وأصبح شائعاً جداً في الأوساط الشعبية وحتى بين الفئات الوسطى والبورجوازية الكبيرة في المجتمع، أن الرجل الشهم عليه بين الحين والآخر أن يؤدب زوجته، مبرراً ذلك بالشرع، ولا يندر أن نسمع استغاثات النساء - في كل الأحياء - لأنهن يتعرضن للضرب.

وفي بحث لم تنشر نتائجه بعد حول العنف ضد المرأة، أجاب ما يزيد على ٧٠٪ من عينة الرجال الذين جرى سؤالهم أنه من الضروري في بعض الأحيان ضرب الزوجة "لتربيتها"، ومن بين رجال العينة قضاة وأساتذة جامعات ومحامون وصحفيون ومدرسون.

وبطبيعة الحال فإن العنف الذي يقع على المرأة هو أوسع وأكثر تشعباً من مجرد الضرب، وإن كان الإيذاء البدني هو أظهر هذه الأشكال وصولاً إلى التشويه الجسدي بالختان، والعنف المعنوي بزواج الإكراه أو زواج الفتاة الطفلة، أو حجب وسائل منع الحمل عن المرأة، أو منعها عن الدراسة أو الاغتصاب حتى في إطار الزواج، وتتم دراسات كثيرة عن زيادة حالات الاغتصاب عامة .. إلخ.

### **الصحة الإنجابية**

يقود غالبية الشيوخ ورجال الدين حملات منظمة ضد وسائل منع الحمل بوصفها هذا المنع هو اعتراض على إرادة الله سبحانه وتعالى، وتؤثر حملاتهم تأثيراً واسعاً على الفئات الشعبية بشكل خاص. وتنظيم الأسرة هو الدائرة التي تخوض فيها الحكومة ما



يشابه الحرب ضد الشيوخ فتساند الأكثر استنارة منهم لإنجاح حملتها ضد الزيادة السكانية التي تدمر خططها للتنمية.

ويرفض الشيوخ من حيث المبدأ فكرة أن تكون المرأة قادرة على السيطرة على جسدها، وعلى عدد مرات حملها؛ لأنها يمكن بذلك أن تقلت من دائرة الوصاية الأبوية – السلطوية التي تتخذ طابعاً دينياً، بل يمكن أن تتحرر جنسياً، بينما تردد ملايين النساء أقوال الشيوخ وترفضن استخدام وسائل منع الحمل، فينجبن مرات كثيرة ويجربن عذاب موت الأطفال .. أو يتعرضن هن للموت الفعلى.

كذلك فإن مفكراً ليبرالياً مثل "العقاد" برر حجب الولاية عن المرأة في المجال العام مستخدماً الآية القرآنية: "وللرجال عليهن درجة".

ولا يختلف بالنسبة للانتقاص من حقوق المرأة في كافة الميادين المذهب الشيعي عن المذهب السني، وفي دراسة لها عن مواد القانون الإيراني تتوصل الباحثة الإيرانية "قهرنا نكيزكار"، إلى أن القوانين الإيرانية لا تبرر الظلم الواقع على النساء فحسب، بل تنظر إلى المرأة دوماً بوصفها الجهة التي تلحق الأذى بالأخلاق والبراءة والفضيلة، وتبقى مصدر قلق واضطراب.

وهذه القوانين تستند إلى تعاريف مبهمة وآراء فقهية غريبة، كلما تعلق الأمر بقانون حفظ الشرف وصيانة العفة وما شابه.

وكل فقيه أو مشرع يذهب مذهباً في ذلك، وتضيق المرأة بين حابل ونابل في كل الأحوال، والقوانين في كثير من جوانبها تتكئ على أكثر التصورات رجعية وتخلفاً بحق المرأة، وتنهل من أشد التفاسير الدينية انغلاقاً وضيقاً فيما يمت بصلة إلى سلوك المرأة وحقوقها ومطالبها، كما أنها تأخذ مأخذ العمل التصورات التقليدية والبائدة الراسخة في ذهن الشعب فتسايرها بدلاً من السير في اتجاه تقويمها وإصلاحها وإحلال جديد عصري مكانها..<sup>(٥)</sup>.

خلاصة الأمر أن معظم الفقهاء قد رفضوا تماماً مبدأ مساواة المرأة بالرجل، ولو حتى تدريجياً، كما أن القرآن والسنة لم يساويا بينهما. وهناك الكثير من القوانين والأعراف المختلفة في الدول الإسلامية مما يكذب الوهم الشائع عن ثقافة إسلامية أو

هوية واحدة متجانسة أو قانون إسلامي واحد وأمة واحدة، ومع ذلك يتفق الجميع على قهر النساء.

ومع ذلك كما يقول أركون وهو المسلم العلماني:

"وكثيراً ما نسمع نفس الكليشيات المعروفة والشائعة عن مكانة المرأة في الإسلام، لذا ينبغي علينا زحزحة التحليلات والتساؤلات نحو أرضية أخرى ومجالات طالما تم تجاهلها حتى الآن..."، ويضيف:

"نسمع بعض أتباع الحركات المذكورة (دعاة النموذج الإسلامي لحقوق الإنسان)، يتباكون على وضع المرأة في بلدان أوروبا والغرب وينتظمون لإنقاذها مثلما أنقذوا وضع المرأة في بلداننا!!" علامات التعجب لأركون<sup>(٩)</sup>.

ويبرز التناقض في موقف الحركات الإسلامية والشيوخ حين يدافعون عن حقوق الإنسان كافة، وعندما يأتي الأمر إلى حقوق المرأة يحاصرونها بشتى القيود بوصفها هي الحرام ذاته.

وسيادة الفقه الرجعي القادم من القرون الوسطى هو أمر لاشك فيه حتى يومنا هذا فيما يخص لا قضية المرأة وحدها، وإنما الاستنارة والعقلانية عامة، ومن ضمنها وفي قلبها قضايا المرأة.

فمنذ طرد "ابن رشد"، وأحرقت كتبه قبل ثمانية قرون ظلت قضايا الاستنارة والعقلانية وحقوق المرأة هشة وعرضة دائماً للإيذاء، فقد طرد "نصر حامد أبو زيد" لأنه كباحث في علوم القرآن خاض بكل قوته وعدته العلمية في ميدانين معاً، حقوق المرأة، وفصل الديني عن المدني أي العلمانية، فكان الاستبداد له بالمرصاد.

ومع ذلك علينا أن نتعامل بحذر مع الفكرة الصحيحة القائلة: إن الدين في حد ذاته ينتقص من حقوق المرأة، وأن هذا هو السبب الرئيسي في تخلفها، فليست هناك ديانة سماوية أو أرضية تفوق الديانة اليهودية في احتقارها للمرأة والانتقاص من حقوقها بل وإذلالها، ومع ذلك فإن وضع المرأة في القانون وفي الحياة العامة في الدولة العبرية هو أكثر تقدماً بما لا يقاس من وضعها في البلدان العربية والإسلامية.

إن مستوى التطور التاريخي الاقتصادي – السياسي يلعب دوراً حاسماً في قضية

تحرير المرأة التي أصبحت (أى المرأة) منذ انهيار المجتمع الأموى والمشاعية البدائية جزءاً من الملكية الخاصة للرجل، تلك الملكية الخاصة التي أخذ الفقهي يقدم لها تفسيرات إلهية.

وكان تقدم المرأة فى المجالات المختلفة، وإطلاق قدراتها وإثباتها لذاتها قد هدد دائماً النظام الاجتماعى القائم على الامتيازات، وزرع الخوف فى قلوب الرجال المحافظين والقائمين على هذا النظام؛ لأن الامتيازات التى يحظون بها فى ظل النظام الطبقي - الأبوى أصبحت موضوعاً للتساؤل، وليس هناك سلاح أقوى وأمضى من الدين لحماية هذه الامتيازات والسعى لتأييدها بكل الطرق.

وإذا كان نصيبنا نحن النساء المسلمات من التمييز يزداد وطأة بإضافة الفقهي إلى الثقافى الموروث، فإن هذه الحقيقة السافرة لا تنفى أن للتمييز طابعاً عالمياً لا يزال رغم الفروق التى هى نسبية هنا وهناك.

إنها إذن معركة شاملة على المرأة المسلمة أن تخوضها بمساندة الرجال المستنيرين وفقهاء الهامش الذين جرى قمعهم على مر العصور شأنهم شأن النساء، والذين يتسمون بالنزاهة والتجرد، ويرون أن مبدأ أساسياً لا بد أن يحكم العلاقات الاجتماعية هو مبدأ تساوى البشر جميعاً أمام الله.

ولكن المعركة فى ميدان الفقه المستنير والتأويل التقدمى للقرآن والسنة لن يكتب لها النجاح دون أن تؤسس الحركات النسائية بصبر ودأب لرجعية جديدة تنهض على المدنى وحده، وإلى أن تصل إلى إسقاط مادة دين الدولة نهائياً من الدستور، فإن المدنى وحده يتمثل فى أرقى شكل له فيما يخص حقوق المرأة، وهو الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، ولا بد أيضاً أن تصبح حركة تحرير المرأة فى المجتمعات العربية والإسلامية جزءاً عضواً من الحركة العالمية.

ذلك أنه إذا لم يتسع نطاق هذه المرجعية المدنية ويكسب أنصاراً جديداً على النطاقين: العالمى والمحلى، ومن خارج أوساط المثققات والمثقفين المعزولين، سوف يظل الفقهي المحافظ مستبداً بنا وممسكاً برقابنا ومستنداً إلى حال التدهور العام فى الوطن العربى ومحوره التسلط والاستبداد السياسى والاستغلال الكثيف للجماهير الواسعة، التى تتقبل هذا الاستغلال أحياناً باسم الدين.

إن كون الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، يعنى الإقرار بأن هناك مصادر أخرى على الحركات النسائية وحركات حقوق الإنسان أن تتمسك بها، أى بهذه المصادر الأخرى، وتقوم بعملية "تعريب" - لا أقصد ترجمة - وإنما توطين لها، وخاصة الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة؛ ذلك أن نموذج العمل والمساواة ليس نموذجاً مسبقاً أو قائماً بصورته الكاملة والمبتغاة فى أى مكان، بل سيكون نتاجاً لعملية نضالية وصراعية طويلة، وليس نقلاً لما هو جاهز فعلاً فى الغرب، وإن كان الغرب فى مرحلة حدائقه قد حرر الفرد من قيود العصور الوسطى، وكسبت المرأة كثيراً بذلك فى سياق كفاحها من أجل تحرير نفسها، بينما بقيت فى العالمين: العربى والإسلامى، تكاد تراوح مكانها رغم كل الخطوات الكبرى التى قطعتها، حيث تلعب الآن القوى السلفية والمحافظة الغنية جداً بعائد النفط دوراً مركزياً.

وكما يقول أركون فى موضع آخر:

"كلما راحوا يؤدلجون المقدس التقليدى الموروث لأهداف سياسية، كلما تفاقم وضع المرأة وتدهورت مكانتها على المستويين: الإثنوجرافى والإسلامى من التراث، وكلما أصبح المرور إلى حالة الحدائث صعباً وشاقاً..."<sup>(٧)</sup>.

وإذا كانت المساواة هدفاً فى ذاتها فإنها أيضاً وسيلة ملايين النساء للمشاركة فى صنع السياسات المحلية والوطنية والقومية والعالمية، وصولاً إلى العدل والإنصاف.



## الهوامش

- ١- عزيزة الهبري، مصدر سابق ص ١٨.
- ٢- محمد متولى الشعراوى، مصدر سابق ص ٥٨.
- ٣- عباس محمود العقاد، "المرأة فى القرآن"، نهضة مصر، ب.ت، ص ١١، ١٠.
- ٤- ندوة الإعلاميين فى دمشق، مصدر سابق.
- ٥- بوادى حركة نسوية فى إيران، نزار أجرى، جريدة الحياة، ٩٩/٧/١١، ص ٢٠.
- ٦- محمد أركون، مصدر سابق، ص ١٢٥.
- ٧- أركون، مصدر سابق، ص ٢٨.

---

## وضع المرأة فى التشريعات المصرية

---

### فوزية عبد الستار

---

لم تصل المرأة المصرية إلى الوضع المتميز الذى اتخذته فى التشريعات المصرية إلا بعد كفاح طويل تحملته جيلا بعد جيل فى قوة وإصرار وصلابة.

وقد بدأت رحلة الكفاح فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، حيث نادت مجموعة من السيدات الفضليات بتحرير المرأة، وأصدرن فى نهاية القرن التاسع عشر مجلة خصصت للدفاع عن المرأة، والمطالبة بفتح طريق العلم والعمل أمامها ومنحها حقوقها السياسية.

واسنمرت مسيرة الحركة النسائية فى القرن العشرين على يد مجموعة مناضلة ثائرة عن السيدات المصريات.

ولعل من الإنصاف أن نذكر أن المرأة المصرية لم تقف وحدها على طريق الكفاح؛ وإنما شاركها ومهد لها الطريق رجال شرفاء ومفكرون أمناء من بينهم قاسم أمين الذى دعا إلى تحرير المرأة، وكان لكتاباتة فى هذا المجال أقوى الأثر فى تحقيق النهضة النسائية، ومن أشهر تلك المؤلفات كتاب تحرير المرأة الذى صدر سنة ١٨٩٩. ولذلك فإن حصول المرأة المصرية على حقوقها إنما كان وليد كفاح مرير للمرأة ساندتها فيه بصدق وبقوة بعض المفكرين من الرجال، فجاء ثمرة كفاح مشترك بين عنصرى الأمة: المرأة والرجل.

وقد انتهى المطاف بالمرأة المصرية إلى الوضع الحالى، وهو وضع متميز تغبطها عليه كثير من نساء العالم، وهو ما سوف نعرضه بالتفصيل فى ورقة البحث.

#### أولاً : المرأة فى الدستور

قرر الدستور مبدأ المساواة بين المرأة والرجل، حيث تنص المادة ٤٠ منه على أن: "المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا

تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة". ومقتضى هذا النص أن تتمتع المرأة بالحقوق التى يتمتع بها الرجل، ومن ذلك حق التعليم، وحق العمل، وحق الترشيح، وحق الانتخاب، وحق تكوين الجمعيات، وحق الانتماء إلى النقابات.

كذلك تلتزم المرأة بما يلتزم به الرجل من واجبات مثل: أداء الضرائب والمساهمة فى الحياة العامة والحفاظ على الوحدة الوطنية وصيانة أسرار الدولة. وتقديراً لدور المرأة الفعال فى حركة المجتمع ونموه وتحضره فقد نصت المادة (١٠) من الدستور على حماية الأمومة، وجعلت كفالة هذه الحماية التزاماً على الدولة، فقد نصت على أن: "تكفل الدولة حماية الأمومة والطفولة، وترعى النشء والشباب، وتوفر لهم الظروف المناسبة لتنمية ملكاتهم".

وانطلاقاً من حرص الدولة على أن تهيئ للمرأة المناخ الصالح لأداء دورها المزدوج فى المجتمع، دورها فى الأسرة كزوجة ترعى الأسرة وهى نواة المجتمع، ودورها فى المجتمع، كعامل منتج بناء، انطلاقاً من ذلك، فقد حرص الدستور على أن ينص فى المادة (١١) منه على أن "تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها فى المجتمع، ومساواتها بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية".

### **ثانياً: وضع المرأة فى القوانين المختلفة**

القاعدة أن القوانين يجب أن تدور فى فلك الدستور، ومن ثم كان من المنطقى أن تضع القوانين من النصوص ما يكفل التجاوب مع الدستور.

ويقتضى ذلك أن نبحث وضع المرأة فى القوانين الآتية:

١- القوانين التى تنظم الحقوق السياسية.

٢- قوانين العمل وقانون الطفل.

٣- القانون المدنى.

٤- قانون الأحوال الشخصية.

٥- القانون الجنائى.

## (١) المرأة فى القوانين التى تنظم الحقوق السياسية

لم تميز القوانين التى تنظم الحقوق السياسية بين الرجل والمرأة، وإنما قررت المساواة بينهما فى مباشرة هذه الحقوق؛ وذلك إعمالاً لحكم الدستور. فقد نصت المادة (١) من القانون رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦ بتنظيم مباشرة الحقوق السياسية على أنه: "على كل مصرى ومصرية بلغ ثمانى عشرة سنة ميلادية أن يباشر بنفسه الحقوق السياسية الآتية:

أولاً : إبداء الرأى فيما يلى :

١- الاستفتاء الذى يجرى لرئاسة الجمهورية.

٢- كل استفتاء آخر ينص عليه الدستور.

ثانياً : انتخاب أعضاء كل من :

١- مجلس الشعب.

٢- مجلس الشورى.

٣- المجالس الشعبية المحلية.

كذلك سَوَّى القانون المشار إليه بين الرجل والمرأة فى وجوب القيد فى جداول الانتخاب. فنصت المادة (٤) على أنه: "يجب أن يقيد فى جداول الانتخاب كل من له مباشرة الحقوق السياسية من الذكور والإناث".

كما أنه قرر فى المادة ٣٩ منه معاقبة كل من كان اسمه مقيداً بجداول الانتخاب وتخلف لغير عذر عن الإدلاء بصوته فى الانتخاب أو الاستفتاء وذلك دون تمييز بين الجنسين.

كذلك، جاء القانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢ فى شأن مجلس الشعب مقرراً المساواة بين المرأة والرجل فى حق الترشيح لعضوية مجلس الشعب، حيث اكتفت المادة الخامسة منه فى الشرط الأول من الشروط التى تتطلبها فيمن يرشح نفسه لعضوية مجلس الشعب بأن يكون مصرى الجنسية من أب مصرى ولم تتطلب أن يكون من الذكور، (وذلك خلافاً لقانون العمد والمشايخ الذى صدر سنة ١٩٧٨ واشترط فى المادة (٣) منه أن يكون المرشح لمنصب العمدة من الذكور. وقد كان للمرأة وقفة قوية فى هذا الصدد



عندما عرض مشروع تعديل القانون المذكور على المجلس فى شهر إبريل سنة ١٩٩٤ حين أثارى القول بعدم دستورية هذا النص، وطالبت بضرورة التزام أحكام الدستور التى تقرر المساواة بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات العامة، وتمت الاستجابة لندائها وألغيت من نص المادة (٣) عبارة "من الذكور" ليصبح حق شغل منصب العمدة مقررا للرجال والنساء على حد سواء).

## (٢) المرأة فى قوانين العمل

يحكم ميدان العمل فى مصر عدة قوانين فى مقدمتها قانون نظام العاملين المدنيين فى الدولة رقم ٤٧ لسنة ١٩٧١، وقانون العمل رقم ١٣٧ لسنة ١٩٨١، وقانون الطفل رقم ١٢ لسنة ١٩٩٦.

وقد حرصت هذه القوانين على تحقيق المساواة بين العاملين من الرجال والنساء فى إطار ما ذهب إليه الدستور فى المادة ١١ منه: "من ضرورة أن تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها فى المجتمع، ومساواتها بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية".

فقد قرر قانون نظام العاملين المدنيين فى الدولة المساواة بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات الوظيفية، وقرر بعض القواعد الخاصة بالمرأة تحقيقا للإلزام الدستورى بأن تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها فى المجتمع، من ذلك أنه يجوز للسلطة المختصة الترخيص للعاملة بأن تعمل نصف أيام العمل الرسمية وذلك مقابل نصف الأجر المستحق لها. وتستحق، فى هذه الحالة نصف الإجازات الاعتيادية والمرضية المقررة لها (المادة ٧٢).

وقد حرص قانون العمل على تأكيد المساواة بين المرأة والرجل فنصت المادة ١٥١ منه على أنه: "مع عدم الإخلال بأحكام المواد التالية تسرى على النساء العاملات جميع النصوص المنظمة لتشغيل العمال دون تمييز فى العمل الواحد بينهم".

كذلك نص قانون العمل على عدة قواعد لرعاية المرأة من ذلك:

١- منع تشغيل النساء فى الفترة ما بين الساعة الثامنة مساء والسابعة صباحا إلا على سبيل الاستثناء (المادة ١٥٢).

٢- منع تشغيل النساء فى الأعمال الضارة بهن صحيا أو أخلاقيا وكذلك فى الأعمال الشاقة أو غيرها من الأعمال التى يحددها وزير القوى العاملة (المادة ١٥٣).  
كما أنه لا يجوز تشغيل المرأة العاملة خلال الأربعين يوما القالية للوضع (المادة ١٥٤).

كذلك ينص قانون الطفل رقم ١٢ لسنة ١٩٩٦ فى الفصل الثانى من الباب الخامس على أنه:

١- للعاملة فى الدولة والقطاع العام وقطاع الأعمال العام والقطاع الخاص الحق فى إجازة وضع مدتها ثلاثة أشهر بعد الوضع بأجر كامل. ولا تستحق العاملة هذه الإجازة لأكثر من ثلاث مرات طوال مدة خدمتها (المادة ٧٠).  
٢- للعاملة فى الدولة والقطاع العام وقطاع الأعمال العام الحصول على إجازة بدون أجر لمدة سنتين لرعاية طفلها. وتستحق ثلاث مرات طوال مدة خدمتها.  
واستثناء من أحكام قانون التأمين الاجتماعى تتحمل الجهة التابعة لها العاملة باشتراكات التأمين المستحق عليها وعلى العاملة وفق أحكام هذا القانون، أو أن تمنح العاملة تعويضا عن أجرها يساوى ٢٥٪ من المرتب الذى كانت تستحقه فى تاريخ بدء فترة الإجازة، وذلك وفقا لاختيارها.

وفى القطاع الخاص يكون للعاملة فى المنشأة التى تستخدم خمسين عاملا فأكثر الحق فى الحصول على إجازة بدون أجر لمدة لا تتجاوز سنتين؛ وذلك لرعاية طفلها، ولا تستحق هذه الإجازة لأكثر من ثلاث مرات طوال مدة خدمتها (المادة ٧٣).

٣- يكون للعاملة التى ترضع طفلها خلال السنتين التاليتين لتاريخ الوضع - فضلا عن مدة الراحة المقررة - الحق فى فترتين أخريين لهذا الغرض لا تقل كل منهما عن نصف ساعة، وللعاملة الحق فى ضم هاتين الفترتين، وتحسب هاتان الفترتان من ساعات العمل، ولا يترتب على ذلك أى تخفيض فى الأجر (المادة ٧١).

٤- على صاحب العمل الذى يستخدم مائة عاملة فأكثر فى مكان واحد أن ينشئ دارا للحضانة، أو يعهد إلى دار للحضانة برعاية أطفال العاملات بالشروط

والأوضاع التى تحددها اللائحة التنفيذية وتلتزم المنشآت التى تقع فى منطقة واحدة وتستخدم كل منها أقل من مائة عاملة أن تشترك فى تنفيذ هذا الالتزام (المادة ٧٣).

ولعل من أهم ما قررته قوانين العمل فى مصر هو المساواة بين المرأة والرجل فى الأجور والمرتبات، وهى مساواة لم تتحقق فى كثير من الدول المتقدمة حتى الآن.

### (٣) المرأة فى القانون المدنى

يسوى القانون المدنى بين المرأة والرجل فى جميع الحقوق المدنية، فللمرأة ملكيتها الخاصة لا يشاركها فيها الزوج، وللمرأة حرية التصرف فى أموالها دون أى قيد، وهى تحتفظ باسم أسرتها مدى الحياة فلا تفقده بالزواج كما هو الحال فى بعض الدول، حيث تفقد الفتاة اسم أسرتها بالزواج لتحمل اسم أسرة زوجها. وللمرأة ذمتها المالية المستقلة التى تظل على استقلالها بعد الزواج خلافا لكثير من النظم الأجنبية التى يترتب فيها على الزواج اندماج الذمتين الماليتين للزوجين فى ذمة مالية واحدة مشتركة يديرها الزوج.

### (٤) المرأة فى قانون الأحوال الشخصية

وضع قانون الأحوال الشخصية - رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ المعدل بالقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ - للمرأة بعض الأحكام التى تحقق لها الاستقرار النفسى والعائلى وتحفظ لها كرامتها، وترعى أمومتها ومشاعرها. ومن ذلك:

(أ) أجاز القانون المشار إليه للزوجة التى تزوج عليها زوجها بأخرى أن تطلب الطلاق إذا لحقها ضرر مادى أو أدبى يستحيل معه دوام العشرة بين أمثالهما ولو لم تكن قد اشترطت على زوجها فى العقد ألا يتزوج عليها، ويسقط حق الزوجة فى طلب الطلاق لهذا الضرر بمرضى سنة من تاريخ علمها بهذا الزواج ما لم تكن قد رضيت بذلك صراحة أو ضمنا. كذلك أجاز للزوجة الجديدة إذا لم تكن تعلم أن زوجها متزوج بسواها ثم ظهر أنه متزوج، أن تطلب الطلاق (المادة ١١ مكررا). وهذا النص يحافظ على كرامة المرأة؛ حتى لا تشعر بالقهر فى حياة زوجية تشاركها فيها زوجها أخرى.

(ب) ألغى القانون قهر الزوجة على العودة إلى منزل الزوجية، وقرر أنه إذا امتنعت الزوجة عن طاعة الزوج دون حق توقف نفقة الزوجة من تاريخ الامتناع، وهى تعتبر ممتنعة دون حق إذا لم تعد إلى منزل الزوجية بعد دعوة الزوج إياها للعودة بإعلان على يد محضر لشخصها أو من ينوب عنها. (المادة ١١ مكررا ثانيا).

(ج) قرر القانون للزوجة المدخول بها إذا طلقها زوجها دون رضاها ودون سبب من قبلها استحقاق متعة - فوق نفقة العدة - تقدر بنفقة سنتين على الأقل - مع مراعاة حالة المطلق وظروف الطلاق ومدة الزوجية.

(د) كذلك قرر القانون أن ينتهى حق حضانة النساء ببلوغ الصغير سن العاشرة وبلوغ الصغيرة اثنتى عشرة سنة، وأجاز للقاضى بعد هذه السن أن يأمر بإبقاء الصغير حتى سن الخامسة عشرة والصغيرة حتى تتزوج فى يد الحاضنة إذا تبين أن مصلحتها تقتضى ذلك (المادة ٢٠) ولا شك أن هذا النص فيه رفق كبير بمشاعر الأمومة ورعاية لضعف الطفولة.

(هـ) ألزم المشرع الزوج المطلق بأن يهيئ لصغاره من مطلقته ولحاضنتهم المسكن المستقل المناسب، فإذا لم يفعل ذلك خلال مدة العدة، استمروا فى شغل مسكن الزوجية المؤجر دون المطلق مدة الحضانة.

وإذا كان مسكن الزوجية غير مؤجر كان من حق الزوج المطلق أن يستقل به إذا هيا لهم المسكن المستقل المناسب بعد انقضاء مدة العدة.

ويخير القاضى الحاضنة بين الاستقلال بمسكن الزوجية وبين أن يقدر لها أجر مسكن مناسب للمحضونين ولها.

فإذا انتهت مدة الحضانة فللمطلق أن يعود للمسكن مع أولاده إذا كان من حقه ابتداء الاحتفاظ به قانونا (المادة ١٨ مكررا ثالثا).

#### (٥) المرأة فى القانون الجنائى

وحتى فى مجال المرأة المتهمة أو المجرمة نجد المشرع يقرر، رعاية لها، بعض الأحكام، من ذلك:



(أ) يقرر قانون الإجراءات الجنائية أنه لا يجوز أن يتولى تفتيش المرأة المتهمة إلا أنثى تندب لذلك (المادة ٢/٤٦).

(ب) الأصل فى عقوبة الأشغال الشاقة أن تنفذ فى الليمان، وقانون تنظيم السجون رقم ٣٩٦ لسنة ١٩٥٦ يقرر ألا تنفذ هذه العقوبة على النساء فى الليمان وإنما فى السجون العمومية؛ وذلك على أساس أن المرأة أقل تحملاً لنظام الليمان من الرجل.

(ج) حرص القانون المشار إليه على كرامة المرأة المحكوم عليها، فقرر أن تفتيش النساء المسجونات - حتى لا يحملن نقوداً أو ممنوعات - لا تقوم به إلا سيدة، كما أن الإشراف الإدارى على سجن النساء يعهد به إلى السيدات دون الرجال.

(د) وضع القانون المشار إليه قواعد خاصة لرعاية المرأة الحامل التى يقضى عليها بعقوبة، فنص على أن تعامل المسجونة الحامل ابتداء من الشهر السادس معاملة طبية خاصة من حيث الغذاء والتشغيل والنوم؛ حتى تضع حملها وتمضى أربعون يوماً على الوضع، كما قرر أن يبقى معها طفلها حتى يبلغ سنتين من العمر.

(هـ) يقرر قانون الإجراءات الجنائية أنه يجوز للنيابة العامة تأجيل تنفيذ العقوبة المقيدة للحرية على المرأة الحامل فى الشهر السادس من الحمل إلى ما بعد شهرين من وضع حملها (المادة ٤٨٥).

(و) كذلك المرأة الحامل التى حكم عليها بعقوبة الإعدام يوقف تنفيذ العقوبة عليها إلى ما بعد شهرين من وضعها (المادة ٤٧٦ من قانون الإجراءات الجنائية والمادة ٢٨ من قانون تنظيم السجون). والحكمة من ذلك ألا يمتد أثر العقوبة إلى الطفل وهو إنسان برىء.

### **أوجه القصور بالنسبة لوضع المرأة فى التشريعات المصرية**

بعد أن بينا ما تتمتع به المرأة من حقوق، يثور - استكمالاً للبحث - سؤال

هام، هل حصلت المرأة على كل حقوقها؟ وهل المساواة التي تقرها نصوص القوانين تتحقق في الحياة العملية؟

من الإنصاف القول بأن وضع المرأة في القوانين المصرية يعتبر وضعاً متميزاً، لاسيما إذا قورن بوضع المرأة في كثير من الدول الغربية، ومع ذلك فلا يزال هناك بعض أوجه القصور، نرجو أن تبذل الجهود لتداركه، ونضرب على ذلك بعض الأمثلة:

#### (١) في مجال القضاء

على الرغم من أن المرأة المصرية قد نزلت إلى ميدان العمل بكل ثقة واقتدار، وأثبتت نجاحها وتفوقها في كل الميادين التي طرقتها، وانتزعت إعجاب الجميع، إلا أنها لا تزال - أيا كانت درجة كفاءتها - طريدة ساحة القضاء، فلا يزال باب القضاء موصداً في وجه المرأة المصرية، وذلك على الرغم من أن قانون السلطة القضائية رقم ٤٦ لسنة ١٩٧٢ لم يشترط الذكورة بين الشروط التي تضعها المادة ٣٨ منه لمن يتولى القضاء. ويعنى ذلك أن نصوص هذا القانون لا تحول بين المرأة وبين تولي منصب القضاء، ومع ذلك فهناك إصرار على عدم تعيين المرأة في هذا المجال استناداً إلى أن هذا يرجع إلى اعتبارات الملاءمة التي تقدرها جهة التعيين.

#### (٢) نصوص ظاهرها الرحمة

هناك بعض النصوص التي تبدو في صالح المرأة، ولكنها تؤدي في الواقع وفي المدى الطويل إلى تقهقر مسيرة المرأة، وعرقلة تقدمها، وحصر دائرة نشاطها وتفوقها، من أمثلة ذلك:

المادة ٧٢ من قانون نظام العاملين في الدولة التي تجيز الترخيص للعاملة بأن تعمل نصف أيام العمل الرسمية وذلك مقابل نصف الأجر المستحق لها. فهذا النص إذا طبق على نطاق واسع سيجعل من المرأة عنصر تختلف وكساد بدلاً من أن تكون عنصر تقدم وإنتاج؛ لأن من المؤكد أن هذا النظام لن يحقق انتظاماً لسير المرفق الذي تعمل فيه المرأة، بحيث يصبح وجودها غير مرغوب فيه فينحسر دورها مع مضي الزمن.

### (٣) قانون الجنسية

مشكلة أخرى تخل بميزان العدالة في المجتمع، وتعانى من وطأتها آلاف السيدات تتعلق بقانون الجنسية، رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ الذى يقرر أن الجنسية المصرية تثبت للطفل الذى يولد لأب مصرى ولو على أرض أجنبية أو من أم أجنبية، لكنها لا تثبت للطفل الذى يولد لأم مصرية ولو على أرض مصر، مادم الأب غير مصرى. وقد نشأ عن هذا الوضع وجود عشرات الألوف من الأبناء فى مصر يمثلون مأساة كبيرة فهم قد ولدوا لأمهات مصرية، وربما ولدوا على الأرض المصرية، ونشأوا فى مصر يشعرون بكل الانتماء للأرض والأهل، ولكن المجتمع المصرى يلفظهم ويضن عليهم بنعمة الانتماء القانونى إليه، فهم محرومون من جميع الحقوق السياسية والمدنية، ولنا أن نتصور مدى المعاناة التى تتحملها الأمهات ويتحملها هؤلاء الأبناء الغرباء فى وطنهم. ولعل من الملائم أن يقرر القانون منح هؤلاء الأبناء الجنسية المصرية بقيود معينة تضمن انتماءهم لمصر، من ذلك على سبيل المثال أن تمنح الجنسية لأبناء الأم المصرية إذا تحققت الشروط الآتية:

- ١- أن يكون الأب الأجنبى قد توفى عن الأم المصرية أو طلقها أو هجرها.
- ٢- أن يكون الابن قد أقام فى مصر إقامة دائمة مدة لا تقل عن عشر سنوات متصلة.
- ٣- أن يتخلى عن جنسية الأب فى خلال مدة معينة - سنة مثلا - من تاريخ حصوله على الجنسية المصرية.

### (٤) بقاء إجراءات التقاضى فى مجال الأحوال الشخصية

هناك مشكلة تؤرق الكثير من السيدات المصريات، تلك هى مشكلة بقاء التقاضى فى القضايا التى تتعلق بالأحوال الشخصية، فكثيرا ما نجد سيدات فى مقتبل العمر ضاقت بهن الحياة الزوجية فطلبن الطلاق عن طريق القضاء، وتمر السنوات الطويلة قبل أن ينلن الحكم بالطلاق..، هذه الأوضاع تمثل مشكلة خطيرة على المرأة حيث تهدر أفضل سنوات عمرها، فتضيق أمامها فرص الزواج، بالإضافة إلى ما يعرضها له هذا الوضع من إمكانية الانحراف. وأقترح حلا لهذه المشكلة أن يكون الفصل فى دعاوى

الأحوال الشخصية على درجة واحدة من محكمة مشكلة من ثلاثة قضاة وليس من قاض واحد، على أن تلتزم المحكمة بالقرار الذى ينتهى إليه رأى الحكّمين، حكم من أهله وحكم من أهلها، فإذا رأيا استحالة الحياة بين الزوجين، وجب عندئذ الحكم بالطلاق. وقد أعدت وزارة العدل مشروعاً لقانون إجراءات التقاضى فى الأحوال الشخصية يحقق التيسير والسرعة فى الإجراءات، ونأمل أن يسير المشروع بخطى حثيثة حتى يصدر كقانون فى وقت قريب.

#### (٥) مسكن المطلقة غير الحاضنة

إذا كان قانون الأحوال الشخصية قد فرض على الزوج أن يهيئ مسكناً مستقلاً مناسباً لأولاده وحاضنتهم مدة الحضانة، فإن المشكلة تظل قائمة بالنسبة للمطلقة غير الحاضنة، وقد لا يكون لها مورد تستطيع أن تستعين به فى الحصول على مسكن مناسب بدلاً من أن تعيش عالة على الأهل أو الأقارب. ولعل من الملائم أن يدفع الزوجان تأميناً عند توثيق الزواج يودع فى صندوق يخصص لإعداد مساكن صغيرة للمطلقات غير الحاضنات اللاتى لا يستطعن الحصول على مسكن، بدلاً من أن يتعرضن للضياع فى خضم المجتمع الصاخب.

#### (٦) زواج القاصرات من الأجانب

شاعت فى السنوات الأخيرة - ربما تحت وطأة الظروف الاقتصادية العسيرة لبعض الأسر - ظاهرة زواج الفتيات المصريات القاصرات، هذا الزواج يكون غالباً غير متكافئ وينتهى بالفشل ويصبح ضحيته أطفالاً أبرياء تعود بهم الأم الشابة إلى مصر، وكثيراً ما يختفى الأب البعيد من حياتهم، ويتنصل من مسئولية تربيتهم والإنفاق عليهم، ويتركهم حيارى فى خضم الحياة يحملون جنسية الأب دون أن يلقوا رعايته، ويتعذر عليهم الحصول على الجنسية المصرية بما يترتب على ذلك من مشاكل يعجزون عن حلها.

وإذا كان هناك قرار من وزير العدل يضع بعض القيود على هذا النوع من الزواج، فإن هذه القيود لا تكفى لحل المشكلة، ذلك أن من بينها ألا يزيد فارق السن بين الزوجين عن خمس وعشرين سنة، كما أنه يجوز الاستثناء من هذا القيد بقرار من



الوزير. وفي ضوء هذا الاستثناء يثبت الواقع الأليم أن هناك فتيات في سن الرابعة عشرة والخامسة عشرة تزوجن من رجال في سن السبعين، ساقوهن إلى بلادهم حيث ساموهن سوء العذاب وعدن إلى مصر يجرون أذيال الخيبة ويعانين مرارة اليأس والإحباط، هذا الوضع يقتضى مواجهة تشريعية حاسمة لإنقاذ هؤلاء الفتيات. هذا هو وضع المرأة في القوانين المصرية، وما يجرى عليه تطبيق هذه القوانين في العمل.

---

## **WOMEN'S situation IN SPAIN**

**Concepcion Dancause**

---

In the last quarter century, Spanish society has been undergoing a breathtakingly fast structural transformation in which women have played a leading role. Women's current situation is so different from how it was years ago that our point of comparison is no longer the Spanish women of twenty years ago, but the European women of the Union. The biographies of those women of a score of years ago are very different from the life stories of today's women. Now women deal with marriage and childbirth at a different time of life, a different number of children, a new relationship with work, a different level of education and novel patterns of political activity, among other issues. In short, the role Spanish women play today is different from the one they played twenty years ago.

The transformation of women's position with respect to reproduction and work has had a telling influence on the major changes that have hit Spanish society in the last quarter century. Furthermore, because the Influence works both ways, there is a hefty group of changes that have had a direct impact on the situation of Spanish women nowadays.

I am going to discuss the changes which have proven decisive for the modernization of Spanish society and have in one way or another caused women to take on more of a protagonist's role. After that I will go over Spanish women's situation in society, how they take part in economic and social life.

A- The social changes that have conditioned women's situation have been these:

- 1- The demographic transition, We have swung from the Spanish "baby boom" of the sixties to a drop in the birth rate to numbers so low that most demographers have been caught off guard. Spain is the country with the second lowest birth rate in the world, after Japan.

- 2- The extension of the educational system, to all Spanish females and the difficulties young people have finding a job have led to students' staying in school longer and longer, which has sparked a widespread process of cultural and technological advancement among the population.
- 3- The radical expansion of the State, coinciding with the State's territorial reorganization and the rebirth of local administration, has led to a way of regulating social activity that differs widely from the past.
- 4- The transformation of means of production, led by the decline of cottage and family industries. as they have lost relative weight in favour of public production, has had as its result a major increase in the number of wage-earning people in the working population.
- 5- Sector reconversion, whose most visible signs are the retreat of agriculture, Spain's industrial reconversion, the changing cycle of building and the strong development of the services sector.
- 6- The shortening of the male working career caused by joining the job market later and later (due to longer student careers and high youth unemployment) and retiring earlier and earlier.
- 7- The incorporation of women in the labor market.

All these transformations have framed, favored and boosted social change for women yet there are two that I would really like to emphasize:

The drop in the birth rate has reduced the amount of time spent on reproduction, and that has changed the traditional equilibrium of the distribution between productive and reproductive work. Since there is a surplus in female work capacity due to the decrease in reproductive work, that work capacity has to be applied to production outside the home.

Women's joining the labour market has also been favored by the development of Spain's economic sectors. At any rate, the fact is that the growing incorporation of women in the labour market is one of the most spectacular processes Spain has experienced in the last 25 years. I'll just say that in 1982. for instance, women



made up 30% of the labour force, and in 1998, 39%, Putting this into absolute figures, the number of working women rose from 4 million in 1982 to 8,325,000 in 1998. This means the female labour force grew by 58% in that period.

As we know. in the last quarter century there have been two periods of employment growth; development (1969-1974) and recovery (since 1985). During these two periods, female employment has grown at a faster pace than male employment. What is truly significant, however, is that the way women have coped with the maternity/career sequence at these two times differs radically. During development. women would join the labour force after having and raising their children. In the recovery, though, women are putting off having children until they have built their career In line with these new lifestyles. We are recording a rise in the presence of middle-aged women in the job market, and the composition of the female labour force by ages is changing.

The growing rise in female participation in the labour sphere has its respective correlates in the world of education, in the realm of politics, in the field of culture, and so on.

At any rate, it is hard to put one's finger on precisely how much the change in women's social position is the fruit of their labour integration<sup>2</sup> and how much this incorporation in the labour market is a consequence of other transformations that work relatively independently of how women behave.

Now that I have briefly reviewed some of the structural changes that have conditioned the situation of Spanish women, I would like to give you a brief X-ray picture of what the situation itself is.

#### **B The situation of Spanish women**

First of all, I have to tell you that in Spain women make up 51% of the population, In other words, of the 38,872,268 people on the Spanish census. 19,836,822 of us are women

The female sex is the majority after age 40. In the under-40's, men are the more numerous group.

Proportionally, there are less women in rural zones than in urban areas. While in rural zones only 49.78% of the population is female, in urban areas, women make up 51.57% of the population.

Most of the people who outlive their spouses are women, so men



comprise a bare 18.48% of the widowed / widower population.

Now that I've mapped out a few of the demographic features of the Spanish female population, I'd like to talk about the role women play in Spanish society, to measure their sway in different realms: in short, to paint a picture of women's participation in different fields

#### **B.1 Spanish women in the educational realm**

Generally speaking, women have been recorded as entering all educational levels in massive numbers. Fifteen years ago, in 1982, only 1.32% of women had a university education. By the end of 1996 this percentage had risen to 9.78%. In other words, right now over 1,600,000 women have a university education. The magnitude of this educational effort is reflected in the figures on female university enrolment. While in the 1981-82 school year women made up 45.4% of the enrolled university student body, in the 1993-94 academic year, they comprised over 51%. Now, I do have to point out that these percentages of female representation vary according to the area of knowledge in question. For example, the female gender is the majority in health sciences (67%), humanities (67%), and legal and social sciences (57%). On the other hand, women are the minority in technical studies (23%) and experimental sciences (49%).

In vocational training, 47% of students are now women. There has been a sharp increase since the 1981-82 school year, when women were only 39% of the student body. However, under these percentages there hides a permanent assignment of certain trades to women or to men. For instance, women are the clear majority in clerical work (67%), health sciences (83%), hairdressing and beauty (95%), fashion and garmentmaking (96%). However, hardly any women enrol to learn trades such as automobile mechanics (1%), electricity and electronics (2%), metalworking (2%), woodworking (3%), mining (3%), building and works (6%) and sailing / fishing (8%).

I have talked about the students, so now let me give you some information about the teaching staff: Women make up 57% of the teaching profession if we look at all levels of education together, but women are much scarcer at the higher strata of

education. In the 1993-94 school year, women comprised 63% of primary school teachers, 48% of secondary school teachers, and 31% of university teachers. This last figure, on female presence on university faculties, plummet when we took at chaired professors (13%) and technical studies (18%).

## **B.2 Spanish women in the labour sphere**

As I have mentioned, the growing incorporation of women in the job market is one of the most spectacular processes Spain has seen in the last 25 years. Talking figures, between 1982 and 1996, 2,174,500 women joined the job market, rising from 4 million to 6,200,000, rounding off a bit. This means that in 14 years there has been 54% growth in the female labour force. In 1982, women were 30% of the labour force, and in 1996, 38.5%.

Even so, although the female activity rate has been growing with the passage of the years, there is still a 26-point gap between the male activity rate (63%) and the female activity rate (37%).

If we look at the working population, we will also see considerable growth in this type of population among women as a group, who made up 29% of working persons in 1982, and 35% by the end of 1996. To put it another way, we've gone from a working female population of 3,206,200 in 1982 to one of 4,353,500 in 1996.

The differences in employment rates by sexes level out with education, so, the higher the education, the higher the rate of female employment, and therefore the smaller the gender gap in general.

By economic sectors, women make up 25% of agriculture, 22% of industry, 5% of building and 50% of services. That is, women are about half of the service sector's population.

Thirty-one percent of the full-time working population is female, while on the other hand, 75% of the part-time working population is female.

As for unemployment, in the last 14 years, the female unemployment rate has experienced a growth of almost ten percentage points. In 1982, the rate was 20%, and in 1996, 30%. We can, then, talk about female unemployment as an emerging phenomenon that due to carry on for some time.



**The main differences between female and male unemployment rates are to be found among married people. Married women display an unemployment rate 14 points higher than married men. By business sectors, the distribution of unemployment rates by sex is highly irregular swinging so widely back and forth that in agriculture, for instance, the difference between women's and men's unemployment rates is 12 points, while in building the difference is 4%.**

**Lastly, I would like to stress a very important bit of information: Both the average annual wages and the average annual pension for women are around 29% lower than men's.**

### **B.3 - Women's presence in decision-making posts.**

**Another very substantial piece of data concerns women in decision-making**

**There are more and more women holding posts and jobs of high responsibility in the public and private spheres.**

**Spanish women's presence in the European Parliament has grown considerably. In 1989 women made up 15% of the members of the Parliament for Spain. Ten years later, in 1999, they are 34%.**

**In the different legislatures there have been since 1977, the number of women in the Spanish Parliament has been swelling. In 1977, there were 22 (6%) out of 350; in 1986, 23 (7%); in 1989, the numbers shot up to 51 elected members (15%), In the 1993 legislature, 58 (16%) of the seats were held by women, and in 1996, 77 women were elected (22%).**

**In the Senate, women have risen from 2.42% in 1977 to 15% in 1996.**

**In the regional parliaments, women held 6% of seats in 1986 but by 1995 the percentage of women had risen to 20%. In the last elections some autonomic communities have held, in 1999. The number of women in some cases has soared to 40% (Castilla-La Mancha).**

**Also in recent years, there has been a very striking rise in the number of women working in the Administration, both in absolute numbers and in relative terms. In 1990 there were 70,645 female functionaries in the Civil Administration. In 1996, the number was 90,000. These absolute numbers translate into 34% in 1990 and 44% in 1996.**

**The presence of women in the executive branch, that is, the Government and executive posts in the Administration, has also risen considerably.**

**In 1982 there was one female minister of the 18 members of the Cabinet, no female Secretaries of State or Assistant Secretaries of State, and three female Directors General out of the 208 Directorate Generals there were at that time. That is, 1.4% of these top posts were held by women.**

**In 1996 there were four women ministers out of the 14 members of the Cabinet, no female Secretaries of State, four women Assistant Secretaries of State among the 59 such posts, and 27 women Directors General among the 235 posts at that level. The total percentage of executive government posts held by women is 10.67%. There has therefore been a percentage increase of 9.17 since 1982.**

**As for the Judiciary branch, the data we have, which are from 1993, also show an upward tendency in female numbers. In 1993 40% of the public prosecutors and 29% of the judges were women. In 1995 the same percentages were 41% and 31%,**

**With respect to the reins of power in business, the available data indicate that:**

**In 1982 there were 35,600 women whom the Labour Force Survey Catalogued as employers; this number was equivalent to 9.62 percent of all employers. By 1996 the number had risen to 114,500 (over three times the 1982 figure), making for 18% of all employers.**

**In 1982 the number of women business owners without employees or independent workers totaled 470,700, a number equal to 23% of the people in that professional class. By 1996 the number had risen to 588,500 or 30% of the components of this professional category or class.**

**What's more, the women in my country have been earning positions where no women have gone before. Today a woman chairs the Senate; today there are women in the academies of language and medicine; and larger and larger holes are being made in the glass ceiling that keeps women from rising to decision making jobs.**

**So, the data I have given you here give a rough description,**



as I said at the beginning of my speech, of the situation of Spanish women and their participation in various realms of social life. These data make it clear that great inroads have been made, but also that there is still a long way to go before we erase the major inequalities, which cling stubbornly to us and prevent us from developing a fairer, more balanced society

We stand, I believe, at an especially important time in the history of the social evolution of Spain, Europe, and I would even go so far as to say humanity. The economic, social and scientific achievements of recent years, political development and the advance of human rights give us a glimpse of the new society that might be, a society not based on the struggle to survive, as it was many years ago in Spain and still is in some parts of the world we live in, but a society able to integrate and use the creative possibilities of all human beings, women and men, on an equal footing.

This new horizon, which gives us immense hope, inspires us to think that, far from being at the end of the story where women's participation in society is absolute, we are almost at the beginning of the real story, in which human beings, men and women, enjoy the utmost possibilities for leading their own lives. There are still tremendous uncertainties spawned by the persistence of certain inequalities, both individual and collective, which hamper development and threaten to block the road to real equality in the full sense.

But the path to hope is open. Because of the advances women have made in Spain, we can affirm that the female collective today constitutes the greatest potential for achieving a new, better-balanced society and writing the upcoming chapters of our history in a bright hand.

---

## وضع المرأة المصرية في ظل المنظومة القانونية دولياً ووطنياً

محمد فتحي نجيب

---

### وضع المرأة المصرية في الكيان الاجتماعي المصري

ليس من شك أن دراسة حقوق المرأة المصرية تقتضي التعرض بإيجاز وتركيز شديد جداً لجوهر ما يشكل الهوية المصرية الخالصة التي تحتوى ضمن العناصر المكونة لها وضع المرأة فيها، ذلك أن هذه الهوية المصرية الخالصة هي التي تفرض ذاتيتها على العناصر المكونة لوجودها وعلى كل ما يتصل بهذه الهوية احتكاكاً وتفاعلاً، إذ بهذا التحديد نستطيع أن نتبين طبيعة الوجود الاجتماعي المصري في كينونته، ومن ثم نستطيع استشراف حدود حركته المستقبلية وإمكاناتها، وهذه الحدود هي بطبيعتها التي ترسم آفاق المستقبل لحركة المرأة المصرية بوصفها عنصراً من عناصر هذه الهوية، بل هي نصف هذه العناصر قاطبة إذا نظرنا إليها من منظور قسمتها بين الجنسين.

والهوية المصرية الخالصة وبتركيز شديد على ما يعنينا في هذا المقام وهو الخاص بالمرأة - تقوم على محورين: أحدهما يمكن أن نطلق عليه الثابت نظراً لعمقه التاريخي البعيد؛ ولأنه كان نتاجاً خالصاً لطبيعة الحياة الاقتصادية والاجتماعية على ضفاف وادي النيل، والآخر يمكن أن نطلق عليه المتغير نظراً لحدائقته التاريخية النسبية؛ ولأنه يتصل بنمط ثقافي معين، وطبيعة أي نمط ثقافي أنه أقرب إلى التغير منه إلى الثبات.

فأما العنصر الثابت في بنية الهوية المصرية فهو ذلك الذي قام على احتراف الزراعة على ضفاف وادي النيل، وهي زراعة نهريّة فيضية، كانت تقتضى عملاً دعوباً وشاقاً في ظل استقرار سياسي واجتماعي شديد، حتى يمكن لها أن تؤتي ثمارها؛ ولذا فإنه لم يكن غريباً على العالم الفرنسي ارمانجون أن يعلق على مقولة هيرودت بأن

مصر هبة النيل، بأنها هبة النيل بمقدار ما استطاع عمل الإنسان المصرى ومجهوده أن يجعلها هبة.

وهكذا فإن الوجود المصرى قام على أساس تكثيف عنصر العمل الإنسانى حتى يمكنه أن يجعل الأرض تجود بطيبتها، وهذا التكثيف لم يكن يمكن أن يتم بغير تعاون وتكاتف كامل بين الرجل والمرأة، وخاصة أنه بالرغم من شدة العمل الذى تستلزمه الزراعة، فإنه لم تكن تلحق به مخاطر عنيفة كتلك التى تتصل بالغزو أو السلب أو بعض أنواع الصيد.

ومن هنا فإن التكوين الأول للوجود المصرى قام على أساس المشاركة الكاملة للمرأة فى العمل، ومن ثم كانت مساواتها التامة بالرجل كأثر لوجودها الفعال على المستوى الاقتصادى والاجتماعى، وإذ ينتقل هذا التكوين إلى مرحلة الحضارة، فإن هذه المساواة تتجلى فى كل عناصر هذه الحضارة، فإيزيس هى رمز للفضائل كلها وهى مصدر الخير، إذ من دموع وفائها انسابت مياه النيل، والأدب الفرعونى يزخر بأن فكرة سيادة الرجل على المرأة حتى لم تطرح، والفنون التشكيلية القائمة حتى الآن تنطق أحجارها وموادها بهذه المساواة، ثم يحفظ لنا التاريخ أنه فى ربوع هذا الوادى كانت أول ملكة فى التاريخ، حكمت وسادت وازدهرت فى عصرها إمبراطورية مترامية.

إن الوجود المصرى فى هويته الخالصة قام على مشاركة المرأة الكاملة فى الحياة الاقتصادية، ومن ثم على مساواتها التامة بالرجل، ولم يكن من الممكن فى ظل هذا التركيب أن تعرض فكرة الانتقاص من حقوقها، أو أن هناك مبرراً لسيادة الرجل عليها.

أما العنصر المتغير فى بنية الهوية المصرية، فهو المؤثر الثقافى الذى يمكن أن نرده إلى موجتين متتابعتين، حملت كل منهما إلى مصر ثقافات ناتجة عن مجتمعات تختلف كل منها فى بنيتها ومكوناتها الأصلية عن المجتمع المصرى الخالص، وخاصة فيما يتعلق بتركيبها الجيوبولوتيكى والاقتصادى:



أما الموجة الأولى : فإننا لدواعى حدود البحث، نختزلها فى تتابع الغزاة من فرس ويونان ورومان، بما حملوه من ثقافات كان لكل أثرها باختلاف فى الدرجة على الثقافة المصرية، التى لم تعد انعكاساً خالصاً لنمط الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى وادى النيل.

والموجة الثانية : تمثلت فى الفتح العربى لمصر، وهى موجة تنفرد بأنها حولت الثقافة المصرية بكاملها إلى لسانها، ومن ثم فقد تحققت لها استمراريته حتى الآن، وكانت لها إيجابياتها الهائلة فى إثرائها للثقافة المصرية، كما كانت لها أيضاً سلبياتها، وخاصة ما تعلق منها بالخلط بين الدين بنقائه السماوى، والمفاهيم والرؤى الناتجة عن أوضاع اجتماعية معينة.

بيان ذلك أن الفتح العربى لمصر وقع فى القرن السابع الميلادى، وقد استغرق الأمر ما بين قرنين إلى ثلاثة قرون من الزمان حتى يصبح الدين الإسلامى هو دين الأغلبية من المصريين، وتصبح اللغة العربية هى اللغة الرسمية واللغة الفعلية للبلاد، فى هذه الأثناء كانت هناك تفسيرات معينة للإسلام قد استقرت خارج مصر، وقد انسابت هذه التفسيرات إلى مصر بوصفها هى الدين ذاته، ولم يكن الأمر كذلك فى الحقيقة لأن الدين الإسلامى يعد من الناحية التشريعية ثورة فى سبيل تأكيد حقوق المرأة والاعتراف الكامل بدورها الاجتماعى، ولم تكن هذه التفسيرات إلا الرؤية الذاتية لمجتمعات لم يكن للمرأة فيها من دور إلا دورها الأنثوى، فكان من الطبيعى أن تتدنى النظرة إليها، بيد أن المشكلة أصبحت لها خطرهما عندما ساد الاعتقاد بأن هذه النظرة هى الإسلام ذاته، أو كما عبر عن ذلك الفكر الإسلامى الدكتور كمال أبو المجد، بأن "المشكلة أن القيم البدوية والقبلية استطاعت أن تقفز لتصبح عند البعض هى الإسلام نفسه".

وتتضاعف الإشكالية عندما تخضع مصر للاحتلال العثمانى، حيث تفد إليها قيم مجتمع عسكرى فى تكوينه الأول، وحيث تنحدر فيه مكانة المرأة إلى أدنى درجة، لتنشأ فى مصر ازدواجية غريبة فى وضع المرأة، فهى فى الريف تعمل وتنتج وتشارك الرجل كامل مسؤولياته، ولكن فى ظل مناخ ثقافى لا يعترف لها بحقوقها ولا يقبل أن



تطرح فيه قضية مساواتها بالرجل، ثم هى فى المدن تعيش وراء حجب وأستار، ولا يعترف لها بأى دور غير دورها الأنثوى.

وتظل هذه الإشكالية تحكم الحياة الاجتماعية المصرية حتى يأتى القرن التاسع عشر حاملاً أخطر التغيرات فى بنية الكيان المصرى:

فعلى صعيد السلطة السياسية، فإنه منذ بداية القرن التاسع عشر حتى الآن والقرن العشرون يشارف على نهايته فإن النخبة الحاكمة فى مصر وباستثناء فترة شديدة القصر استغرقت السنوات من ١٨٤٩ إلى ١٨٥٤ كانت منحازة بدرجات متفاوتة فى الحماس لقضية بناء دولة عصرية من أهم دعائمها تقرير حقوق المرأة والاعتراف بدورها الإيجابى فى الحياة.

والملاحظ أن هذه النخبة الحاكمة قد تفاوتت فى توجهاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، اختلافاً بلغ أقصى درجاته فى أحوال عدة، لكن القدر المشترك فى الاتفاق بين هذه النخبة فى تتابعها التاريخى، كان اتفاقاً على وجوب تحديث البلاد، وأن من قضايا التحديث قضية تحرير المرأة.

وهذه الحقيقة ستفسر لنا بعد ذلك لماذا استكملت المرأة حقوقها القانونية من خلال هذه المسيرة.

فإذا انتقلنا من مستوى النخبة الحاكمة إلى دائرة القواعد الاجتماعية، وجدنا الأمر يدخل مجالاً شديد التعقيد، فعلى حين تنهض بأعباء التحديث طبقة من المتعلمين المصريين الذين نهلوا العلم منذ عصر محمد على فى أوروبا، وفى حين أن هذه الطبقة من المثقفين المصريين استطاعت أن تثرى الساحة الفكرية والعلمية ثراء بالغ الأثر فى المدن الكبيرة، فإن هذه القيم الثقافية الجديدة ظلت أسيرة المدينة إلى حد كبير، وظل الريف المصرى يخضع فى جملته للقيم الثقافية المتوارثة التى تدور فى جواهرها على ما استقر من مفاهيم جرى تصورهما على أنها مفاهيم دينية. وعلى ذلك فإنه يمكننا تقرير أن الحركة الثقافية فى مصر منذ نهضتها الحديثة فى القرن التاسع عشر قد تميزت بثنائية بارزة، حيث اتجه تيار منها إلى الانفتاح الكامل على الحضارة الحديثة بكل أبعادها، وأجرى تعميقاً لانفتاحه هذا بمزاوجة بين أسس هذا الانفتاح والأصالة المصرية، واتجه الآخر إلى الانغلاق على ثقافة الموروث الدينى وقيم التقليد

وتقاليد مجتمع القرون الخالية، واتخذ موقفاً رافضاً لكل أسباب الحضارة والتحديث. وعلى حين احتل التيار الأول مكانه في الجامعات ومراكز البحث العلمي ومجتمعات الصفوة وخاصة في المدن الكبيرة، فإن التيار الآخر احتل مكانه في عموم الريف المصرى ولدى الطبقات البسيطة والهامشية في المدن. وبالجمله فإن الأغلبية العديده كانت لهذا التيار الأخير.

على أن الإشكالية الثقافية في مصر تزداد تعقيداً في ربع القرن الأخير، كأثر لتحول اتجاه التأثير في تيارى الثقافة المصرية؛ ذلك أنه لأكثر من قرن سابق على هذا التحول، كان تيار التنوير في الثقافة المصرية هو الأقل عدداً ولكنه أكثر سيادة، بحيث إنه كان دائب الأثر في فئات اجتماعية، ظلت تتتابع دوائر اتساعها، حتى بدا تيار التقليد والانغلاق ورفض الحضارة بما يحمله من مفاهيم وقيم ثقافية مناهضة للتقدم هو التيار السابح ضد تيار الحياة، لكن قد تكثفت وتجمعت في ظرف تاريخي معين تغيرات اقتصادية وسياسية واجتماعية، جعلت اتجاه التأثير ينقلب انقلاباً كاملاً، حيث انتقل مجتمع الريف إلى المدينة، يحمل إليها ثقافته على نحو عشوائي، وتصاعدت من مجتمع قاع المدينة فئات أمسكت بعناصر القوة الاقتصادية، وهي تحمل قيمها الثقافية المناقضة للتنوير، ثم كانت هجرة واسعة من الريف إلى مجتمعات بترولية تحتضن الثروة وقيم الثقافة البدوية، فكان التلاقى يسيراً بين نوعين من الثقافة ينتميان إلى جذور وأصول واحدة، ثم توغل التأثير على المجتمع المصرى متصلاً بتلاحق الغدو والرواح من وإلى مجتمعات المهجر.

وقد أدت هذه التحولات كلها إلى موجة صاعدة لثقافة التقليد والانغلاق، كانت تعبيراً عن أوجه صراع أخرى، كما أدت إلى تحول العلاقة بين قوى التنوير وقوى الانغلاق، إلى علاقة صراع ثقافي شديد الحدة، وكانت قضية المرأة وتحريرها والاعتراف بدورها وحقوقها هي أحد البؤر الكبرى لهذا الصراع.

ومن المحورين السابقين، المتعلق أولهما بالاتجاه العام للنخبة الحاكمة في مصر بإقامة دولة عصرية، والمتعلق آخرهما بشدة الصراع الاجتماعى والثقافى في مصر بين قوى التنوير وقوى الانغلاق ورفض الحضارة والتحديث، نجد تفسيراً لإشكالية

استكمال المرأة المصرية لحقوقها الدستورية والقانونية، فى الوقت نفسه الذى تعاني فيه من مشاكل تخلصت منها قرينات لها فى مجتمعات أخرى لم يحصلن على الحقوق الدستورية والقانونية نفسها.

### المواثيق الدولية

"يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين فى الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء".

"ولكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة فى هذا الإعلان، دونما تمييز من أى نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون، أو الجنس، أو اللغة أو الدين أو الرأى سياسياً وغير سياسى، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى، أو الثروة، أو المولد، أو أى وضع آخر".

بهذه المبادئ العليا تصدرت المادتان الأولى والثانية الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، فى ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨، ومن هذه المبادئ ومتابعاتها التى شملها الإعلان، قامت المظلة الكبرى التى ستندرج بعهدتها جميع المواثيق الدولية التى ستحتفل تفصيلاً ببيان حقوق الإنسان وتأكيد حقوق المرأة التى كان قد طال، لأسباب تتعلق بتاريخ الإنسانية عموماً، تعرضها للمساس والانتقاص بشكل أو بآخر، وبدرجات تتفاوت بحسب اختلاف المجتمعات الإنسانية. نستطيع فى هذا المجال أن نرصد نوعين من المواثيق الدولية: النوع الأول هو الذى عالج حقوق الإنسان بصفة عامة، وتضمن تأكيداً على مبادئ المساواة، فى إطار هذه الحقوق بين الرجل والمرأة، والنوع الآخر هو المواثيق التى عالجت المرأة على حدة.

أما النوع الأول، فيحتل مكان الصدارة فيه:

١- الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ديسمبر ١٩٤٨.

٢- إعلان الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصرى - نوفمبر ١٩٦٣.

٣- العهد الدولى الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ديسمبر ١٩٦٦.

٤- العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ديسمبر ١٩٦٦.

وأما المواثيق التى تعالج حقوق المرأة بصفة خاصة، فأبرزها :



١- اتفاقية المساواة فى الأجور (مساواة العمال والعاملات فى الأجور لدى تساوى قيمة العمل) يونية ١٩٥١.

٢- اتفاقية بشأن الحقوق السياسية للمرأة ديسمبر ١٩٥٢.

٣- اتفاقية بشأن جنسية المرأة المتزوجة يناير سنة ١٩٥٧.

٤- إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة نوفمبر ١٩٦٧.

٥- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ديسمبر ١٩٧٩.

وليس من شك أنه يخرج عن إطار هذه الورقة إجراء بحث تفصيلى أو تحليل نوعى لجميع أحكام هذه المواثيق، ولكنه يبقى من المهم اختزال جملة هذه الأحكام فى الفكرة الحاكمة لها، أو الفلسفة التى قادت إلى تحديد كل حكم.

وفى هذا المقام، فإنه نجد أن الفلسفة التى قادت هذه المواثيق فيما قررت من أحكام، هى فلسفة مزدوجة فى نوعيتها، متوحدة فى هدفها.

فأما ازدواجها فقد تمثل فى أنها على صعيد تقريرها لحقوق الإنسان عامة، فإنها حرصت على تقرير كل ما من شأنه تأكيد المساواة الحسابية بين الرجل والمرأة. وعلى صعيد حقوق المرأة، فإنها لم تغفل عن حقيقة اختلال التوازن التاريخى بين حقوق المرأة والرجل، فعمدت إلى التأكيد على دفعات إيجابية تتمكن بها المرأة من تحقيق طفرة تعبر بها فجوة اختلال التوازن السابق.

ومثال الأحكام من النوع الأول ما نصت عليه المادتان الأولى والثانية من إعلان حقوق الإنسان فى شأن مبدأ المساواة، وعدم جواز التمييز فى الحقوق بسبب الجنس، وما نصت عليه المواد الأخرى من الإعلان على حق كل من الرجل والمرأة فى الزواج وتأسيس الأسرة (م ١٦٠)، حقوقها المتساوية فى حرية الرأى والتعبير (م ١٩)، والاشتراك فى الاجتماعات والجمعيات السلمية (م ٢٠)، وإدارة الشؤون العامة لبلدهما (م ٢١)، وفى العمل وفى الأجر المتساوى عن العمل.

كذلك ما نصت عليه المادة الثالثة من العهد الدولى الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، من تعهد الدول الأطراف بضمان مساواة الذكور والإناث فى حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها فى ذلك



العهد، وهو ما نصت عليه أيضاً المادة الثالثة من العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

أما النوع الثانى من الأحكام الذى قصد إلى ضرورة تجاوز الفجوة المتوارثة فيما بين حقوق الرجل والمرأة، فمثاله ما نصت عليه المادة الثانية من إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة، بأن :

”تتخذ جميع التدابير المناسبة لإلغاء القوانين والأعراف والأنظمة والممارسات القائمة التى تشكل تمييزاً ضد المرأة، ولتقرير الحماية القانونية الكافية لتساوى الرجل والمرأة فى الحقوق وخصوصاً :

أ - ينص على مبدأ تساوى الحقوق فى الدستور أو يكفل قانوناً على أية صورة أخرى.  
ب - يصار فى أسرع وقت ممكن إلى تصديق الصكوك الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة والمتعلقة بالقضاء على التمييز ضد المرأة أو الانضمام إليها، التى يتم تنفيذها على وجه التمام.”

كذلك ما نصت عليه المادة الرابعة من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، من أنه :

”لا يعد اتخاذ الدول الأطراف تدابير خاصة مؤقتة تستهدف التعجيل بالمساواة الفعلية بين الرجل والمرأة تمييزاً بالمعنى الذى تأخذ به هذه الاتفاقية، ولكنه يجب ألا يستتبع، على أى نحو، الإبقاء على معايير غير متكافئة أو منفصلة، كما يجب وقف العمل بهذه التدابير متى تحققت أهداف التكافؤ فى الفرص والمعاملة.”

وهكذا فإننا نجد أن المواثيق الدولية فى جملتها قد خلصت إلى قاعدة حاكمة، هى وجوب مساواة المرأة بالرجل فى جميع الحقوق، وحظرت أشكال التمييز بينهما، ثم أنها أجازت اتخاذ تدابير تمييزية مؤقتة لصالح المرأة استهدافاً لبلوغ مساواة طال اختلال التوازن فى شأنها، وعلى أساس هذه القاعدة الحاكمة، تتابع معالجة حقوق المرأة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بكل المفهوم الواسع لما هو سياسى واجتماعى.

## مفهوم القوة الإلزامية للمواثيق الدولية فى هذا البحث

فى تحديد العلاقة بين المواثيق الدولية والنظام القانونى المصرى، لن نتوقف عند حدود القوة الإلزامية للمواثيق الدولية بالمعنى القانونى الحرفى، حيث تتحدد التزامات مصر بالنسبة للإعلانات الدولية بحدود المسؤولية العامة الناشئة عن هذه الإعلانات على الدول الأعضاء فى المنظمة الدولية، كما تتحدد التزاماتها بالنسبة للاتفاقيات فى حدود الاتفاقيات التى انضمت إليها، ودون تجاوز لما تحفظت عليه من أحكام هذه الاتفاقيات.

لن نتوقف عند هذا المفهوم القانونى وحده عندما نتكلم عن القوة الإلزامية لهذه المواثيق، معتنقين رؤية أخرى مؤداها أن هذه المواثيق فى جملتها إنما تعبر عن المستوى الحضارى الذى بلغته الإنسانية فى مسيرتها الطويلة، ومن ثم فإن درجة الالتزام بما جاء فيها تنبع من معاشية تلك المفاهيم التى تضمنتها أحكامها، بصرف النظر عن الانضمام القانونى لها أو عدم الانضمام، وبصرف النظر عن أى تحفظ ورد على أى حكم فيها.

على أن هذا المفهوم الواسع لا يخل بوجوب تحديد وجه المخالفة، عندما يتعلق الأمر بحالة مخالفة التزام قانونى دولى بالمفهوم الحرفى للالتزام القانونى، كما لا يخل بمناقشة المخالفة إن وجدت فى إطار ما عساه يكون قد تعلق بها من تحفظ.

وعلى ضوء ما سبق ننتقل إلى النظام القانونى المصرى.

### النظام القانونى المصرى

يرتد النظام القانونى المصرى فى طوره الحديث إلى القرن التاسع عشر، وفى الربع الأخير من هذا القرن تلاحقت أحداث تشريعية وقضائية كبرى، حيث جرى إنشاء المحاكم المختلطة فى سنة ١٨٧٥ ليحل قضاء هذه المحاكم محل القضاء القنصلى، وفى عام ١٨٨٢ صدر أول دستور مصرى حديث، لم يقيض له الاستمرار طويلاً، حيث وقع الاحتلال الإنجليزى فى العام نفسه، على أنه فى عام ١٨٨٣ صدرت مجموعة القوانين الأساسية، هى: القانون المدنى، والتجارى، والبحرى، والمرافعات المدنية والتجارية، والعقوبات، وفى العام نفسه أنشئت المحاكم الوطنية المنوط بها تطبيق هذه القوانين.

وكانت مجموعة القوانين الأساسية التي صدرت آنذاك منقولة نقلاً يكاد يكون تاماً عن قرينتها الفرنسية. لكنه في الفترة من ١٨٨٣ حتى منتصف القرن العشرين وقعت تطورات عدة في أحوال مصر، يعيننا في هذا المقام أن نرصد منها ما يأتي :

أولاً : أن التطور الاقتصادي والسياسي كان يسير بأقدام ثابتة نحو استكمال استقلال مصر وتأكيد ذاتيتها الوطنية والثقافية.

ثانياً : أن هذه الفترة شهدت تكوين كادرات قانونية مصرية على أعلى درجة من الكفاءة، احتلت مكانها اللائق، سواء كأساتذة للقانون أو قضاة في المحاكم.

وهذان العاملان لعبا دورهما الحاسم في التطور التشريعي الذي وقع في مصر بعد ذلك. فقد كانت الكفاءة القانونية المصرية قادرة على أن تعيد وضع مجموعات القوانين الجديدة بروح مصرية خالصة، حيث امتزجت فيها التجربة القضائية المصرية مع فكر الشريعة الإسلامية، مع الصياغة العربية الرصينة، فصدر في عام ١٩٣٧ قانون العقوبات، وفي عام ١٩٤٨ صدر القانون المدني، ولحقه في عام ١٩٤٩ قانون المرافعات المدنية والتجارية، وفي عام ١٩٥٠ صدر قانون الإجراءات الجنائية، ثم تلاه القوانين على القانون البحري والتجاري، حتى صدر القانون البحري الجديد في عام ١٩٩١، وأعد مشروع جديد للقانون التجاري في سبيله للصدور.

أما على المستوى الدستوري فقد صدر في عام ١٩٢٣ الدستور المصري الذي ظلت له السيادة على الحياة السياسية المصرية حتى ألغى في عام ١٩٥٣، وفي عام ١٩٥٦ صدر دستور جديد سرعان ما حل محله إعلان دستوري في عام ١٩٦٤، حتى يأتي عام ١٩٧١ فيصدر فيه دستور مصر الدائم، الذي يمكن وصفه بحق بأنه تعبير عن جملة التجربة السياسية والدستورية المصرية، وأنه حمل جل العناصر والمبادئ القادرة على بناء مستقبل سياسي ودستوري مستقر للبلاد.

وإذا تناولنا دستور ١٩٧١ من زاوية قضية المساواة بين الرجل والمرأة، فس نجد أن المادة الثامنة منه تنص على أن "تكفل الدولة تكافؤ الفرص لجميع المواطنين، وتنص المادة (٩) على أن الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق والوطنية.. وتنص المادة (١٠) على أن تكفل الدولة حماية الأمومة والطفولة.. والمادة (١١) تنص على أن



تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

ثم تضع المادة (٤٠) حكماً جامعاً مانعاً هو: "المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة".

وإذا كانت هذه هي نصوص الدستور التي ترسى القواعد الدستورية للدور الإيجابي والفعال للمرأة في البنية الاجتماعية المصرية، وعلى أساس مساواتها الكاملة بالرجل في الحقوق والواجبات ورفض كل أشكال التمييز ضدها؛ فإنه من الجدير بالإشارة إليه في هذا المقام، أن أمر هذه النصوص قد توافرت لها الحماية القضائية الواجبة عن طريق اختصاص المحكمة الدستورية العليا بالرقابة على دستورية القوانين، وهي رقابة تحول دون صدور أى قانون يخالف أحكام هذه النصوص الدستورية، فإن صدر مثل هذا القانون، فإن مآله إلى الإلغاء عن طريق المحكمة الدستورية.

### **مجموعات القوانين الأساسية**

انعكست أحكام الدستور المصرى بحسبانها قاعدة الأساس للمنظومة التشريعية على مجموعات القوانين الأساسية (المدنى التجارى البحرى المرافعات المدنية والتجارية العقوبات الإجراءات الجنائية الأحوال الشخصية القوانين الإجرائية فى مسائل الأحوال الشخصية). فظلت هذه القوانين فى مجملها ملتزمة بمبدأ المساواة، وتشربته أحكامها، بحيث يمكن القول - بصفة عامة - إنه لا تفرقة بين الرجل والمرأة فى هذه القوانين موضوعية كانت أم إجرائية.

### **حقوق المرأة الأساسية**

يبين مما سبق أن الدستور المصرى والنظام القانونى المرتكز على هذا الدستور قد قاما وتأسسا على مبدأ مساواة المرأة مع الرجل فى الحقوق والواجبات، وأن حق المواطنة هو وحده المصدر الذى تنبثق عنه سائر الحقوق. وإذا انتقلنا من هذا المبدأ العام إلى الأحكام التفصيلية لحقوق المرأة، فإن الصورة ستتبدى أكثر جلاء :



## ١ - حق المرأة فى العمل

تنص المادة (١٤) من الدستور على أن:

“الوظائف العامة حق للمواطنين وتكليف للقائمين بها لخدمة الشعب”.

ولا يفرق النص الدستورى بين المرأة والرجل فى شأن هذا الحق. ثم تأتى قوانين نظام العاملين المدنيين بالدولة (٤٧ لسنة ١٩٧٨)، والعاملين بالقطاع العام (٤٨ لسنة ١٩٧٨)، وقانون العمل فى القطاع الخاص (١٣٧ لسنة ١٩٨١)، لا تقيم أى تفرقة بين الرجل والمرأة سواء فى شروط التعيين أو الأجر أو الإنجازات، وتقتصر التفرقة على ما يشكل حقوقاً إضافية للمرأة، تتعلق بدورها الأسرى كزوجة وأم، وذلك استجابة لحكمى المادتين ١١، ١٠ من الدستور، اللذين يلزمان الدولة بحماية الأمومة والطفولة، وأن تكفل (الدولة) التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها فى المجتمع، وعلى ذلك فإن هذه القوانين تكفل :

- عدم جواز تشغيل المرأة فى أوقات معينة أو فى أعمال معينة مما يعرضها لمخاطر خاصة.

- حق المرأة العاملة فى الحصول على إجازات خاصة للوضع ورعاية أطفالها.

- حق المرأة العاملة فى الحصول على إجازات خاصة لمصاحبة زوجها عند عمله فى الخارج.

- حق المرأة العاملة فى أن تطلب وبرغبتها العمل نصف الوقت بنصف أجر.

وهكذا يبين كيف تحققت المساواة الدستورية والقانونية للمرأة والرجل فى مجال العمل، لكن الواقع يكشف عن الفجوة القائمة بين الممارسة الفعلية والإطار الدستورى والقانونى، ففى حين أن المرأة تمثل ٥٠٪ من السكان، فإن عدد النساء العاملات فى الحكومة والقطاع العام يبلغ ٣٦٠,٤٣٠ امرأة من مجموع ٢,١٣٤,٤٤٨. وذلك بنسبة ١٧٪ فقط، موزعة كالتالى<sup>(١)</sup>:

٨١,٧٪ فى الخدمات الإدارية والحكومية.

---

(١) دراسة للجهاز المركزى للتنظيم والإدارة نهاية ١٩٨٤ الحقوق القانونية للمرأة المصرية ١٩٩٢.

١١,٢٪ فى الجهات الحكومية.

٧,١٪ فى شركات القطاع العام.

ومن جهة أخرى فإننا إذا نظرنا للأمر من زاوية التوزيع المهني، شاملاً القطاع الخاص، فإننا نجد أن عمالة المرأة تتركز فى أنشطة اقتصادية معينة، وفى مهن محددة داخل كل قطاع اقتصادى. وحسب إحصائيات ١٩٨٦، تتركز أكثر من نصف العاملات فى الخدمات الاجتماعية والشخصية (٥٦٪)، بينما يصل معدل النشاط الاقتصادى للمرأة إلى ١١٪ فى الزراعة والصيد، و ١٠٪ فى قطاع الصناعة التحويلية، و ٥٪ فى قطاع التجارة والمطاعم والفنادق، وإلى ٣٪ فى كل من المواصلات والتخزين والنقل، وقطاع التحويل والعقارات، وإلى ١٪ فى كل من قطاع الكهرباء والغاز والمياه وقطاع التشييد والبناء، وإلى صفر فى المائة فى قطاع المناجم والمحاجر.

## ٢ - الحقوق السياسية للمرأة

كان أول اشتراك للمرأة المصرية فى الحياة السياسية فى العصر الحديث، هو اشتراكها الفعال فى ثورة ١٩١٩، وكانت المرأة المصرية، من ثم، هى المرأة الأولى التى تكتمل لها حقوقها السياسية فى العالم العربى، فقد تتابع كفاحها من أجل الحصول على هذه الحقوق منذ سنة ١٩١٩، حتى صدر دستور سنة ١٩٥٦ الذى نص على حقوق المرأة السياسية (مادة ٣١)، وفى العام نفسه صدر القانون رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦ بتنظيم مباشرة الحقوق السياسية، ونظم حقوق المواطنين جميعاً رجالاً ونساءً فى الانتخاب والترشيح للمجالس النيابية.

ثم صدر دستور ١٩٧١ مؤكداً على جميع حقوق المرأة السياسية، وفى ظل هذا الدستور صدر القانون رقم ٤١ لسنة ١٩٧٩ الذى خصص ٣٠ مقعداً كحد أدنى لضمان تمثيل المرأة المصرية فى البرلمان، بيد أن المحكمة الدستورية العليا قضت بعدم دستورية هذا القانون على أساس إخلاله بمبدأ المساواة.

إذا انتقلنا من مستوى الحقوق الدستورية والقانونية على أرض الواقع، نجد أن نسبة المقيدات فى جداول الانتخابات سنة ١٩٨٦ اقتصر على ١٨٪ ممن لهن حق الانتخاب، وفى حين أن عضوات البرلمان فى أول مجلس نيابى بعد دستور سنة ١٩٥٦

اقتصر على نائبتين، فإن هذا العدد بلغ ٣٧ نائبة في ظل أحكام القانون ٤١ لسنة ١٩٧٩، لكنه عاد وانخفض إلى ١٨ نائبة، ثم عشر نائبات بعد القضاء بعدم دستورية هذا القانون.

### ٣ - حقوق المرأة في مسائل الأحوال الشخصية

تتشكل أغلبية الشعب المصري من المسلمين، أما أقباط مصر فإن أغليبيتهم ينتمون إلى المذهب الأرثوذكس، وينتمي الباقي منهم لمذاهب أخرى. ويخضع المسلمون لتشريع الأحوال الشخصية المستمدة أحكامه من أحكام الشريعة الإسلامية، وهو تشريع يتكون من القانونين رقم ٢٠ لسنة ١٩٢٥، ٢٥ لسنة ١٩٢٩، وقد تناولهما بالتعديل القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥.

وهذا القانون ينظم الأوضاع الخاصة بالزواج بدءاً من الخطبة، إلى شروط انعقاد الزواج وآثاره، حيث الحقوق والواجبات المتبادلة بين الزوجين أو بين الأبوين والأولاد، وصولاً إلى الأحكام الخاصة بانتهاء علاقة الزواج بسبب الطلاق أو الوفاة. أما غير المسلمين فيخضعون للأحكام الواردة في شرائعهم، ولا يخضعون للقانون العام للأحوال الشخصية إلا إذا كان هناك اختلاف بين الزوجين في الديانة أو الملة أو المذهب.

أما مسائل النفقة والإرث فيخضع للأحكام القانونية الخاصة بها جميع المصريين. ويتميز عقد الزواج وفقاً لأحكام قانون الأحوال الشخصية بأنه عقد مدنى رضائى يجوز بمقتضاه للزوجين الاتفاق على ما يرغبان الاتفاق عليه فيه، بشرط ألا يتضمن اتفاقهما ما يحلل حراماً أو يحرم حلالاً، وإذا كان العرف قد جرى على تنظيم مسائل المهر ومؤخر الصداق في العقد دون سواها، فإن هذا لا يحول دون تنظيم المسائل الأخرى، كحق الزوجة في العمل أو التعليم أو السفر أو أن تطلق الزوجة نفسها، فهي مسائل يجيز القانون كما تجيز الشريعة الإسلامية الاتفاق عليها، ويقع فى بعض الأحيان الاتفاق عليها، ولكنها أحوال لا تأخذ صفة العمومية.

ويجيز القانون المصري للزوجة أن تطلب تطليقها من زوجها لأسباب معينة

كالضرر الذى يصيبها من معاملته لها، أو امتناعه عن الإنفاق عليها، أو غيابه، أو زواجه بأخرى، ويحفظ القانون لها جميع حقوقها من نفقة ومؤخر صداق إذا أجيبت إلى طلبها بالتطليق.

كما ينظم القانون الأوضاع الخاصة بحضانة الأطفال ويبقيها للأم حتى سن العاشرة للصبي، ويجوز للقاضى مدها إلى الخامسة عشرة، وإلى سن الثانية عشرة للفتاة، ويجوز للقاضى مدها إلى أن تتزوج.

كما يوجب القانون على الزوج أن يهيئ لمطلقاته الحاضنة مسكناً لها ولأطفالها منه طوال مدة حضانتها لهم، فإن لم يفعل حق لها شغل مسكن الزوجية حتى انتهاء الحضانة.

وفيما يتعلق بالإرث فإن الزوجة ترث ثمن تركة زوجها فى حالة وجود أبناء، ورُبَّع التركة إن لم يكن هناك أبناء، أما الابنة فترث نصف ما يرثه الذكر، وهذه الأحكام مستمدة من المصدر الأكبر للشريعة الإسلامية وهو القرآن الكريم، ولذا فإنه لا مجال للحديث عن المساواة فى شأنها.

تلك كانت إطلالة على الحقوق الأساسية للمرأة المصرية فى النظام القانونى المصرى، والتى يبين منها قيامها فى جملتها على مبدأ المساواة، بما جعلنا نستطيع أن ننهى هذه الورقة بتقرير الملاحظات الآتية :

أولاً : أن جملة التشريعات المصرية، سواء فى ذلك الدستور أو التشريعات الأساسية، تقوم فى أساسها على قاعدة المساواة الكاملة فى الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة، بيد أن صحة هذه الحقيقة الغالبة لا تنفى أن هناك بعض أوجه التمييز وهى ليست ذات خطر كبير فى التطبيق العملى وهى أوجه يمكن معالجتها بالتعديل التشريعى اللازم.

ثانياً : أن الافتئات على حقوق المرأة لا يتأتى من القانون ذاته، ولكنه يتأتى من الممارسة والتطبيق. ومن هنا تبرز أهمية قضية المناخ الثقافى العام الذى ينحدر بالرجل إلى ممارسة صنوف العنت ضد المرأة سواء كزوجة أو أم أو فى مواقع العمل المختلفة. ولعلنا فى هذا المقام نعيد تأكيد الإشارة إلى المؤثرات الثقافية



المتمسحة فى الدين الوافدة إلى مصر، وإلى سيادة مناهج المرجعية فى التفكير، وغلبة فكر النقل على العقل.

ثالثاً : أنه إذا كان الافتئات على المرأة يتأتى من الممارسة وأساليب التطبيق العملى لأحكام القانون، وإذا كانت القوانين والتشريعات قد التزمت فى قواعدا بكفالة حقوق المرأة ومبدأ تساويها مع الرجل فى هذه الحقوق؛ فإن التزامها بذلك كان التزاماً "محايداً"؛ بمعنى أنها لا تقرر تمييزاً للرجل وتقف عند تقرير الحق على إطلاقه للمرأة والرجل على السواء، فهل يمكن إزاء ممارسات الواقع وما أدت إليه من الناحية الفعلية من تدنى لوضع المرأة فى مجالات متعددة، أن يفتقل التشريع مع مرحلة "مبدأ المساواة الحيادية" إلى "مبدأ المساواة الإيجابية"، بمعنى توظيف قوته الإلزامية فى الحيلولة بون خلق ممارسات مناقضة لمبدأ المساواة ومستندة فقط إلى ما لديها من فرصة التمييز كأثر لـ "حيادية القاعدة"، وهل يمكن أن تكون هذه الإيجابية مرتكزة على مفهوم لنصوص الدستورية يقوم على ما قصدت إليه من دور إيجابى وفعال للمرأة فى معادلة التركيب الاجتماعى المصرى؟ أليس فى هذا المنهج ما يستجيب للدعوة التى يتضمنها حكم المادة الرابعة من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة؟

---

## القانون كأداة للإصلاح الاجتماعى

---

### منى ذو الفقار

---

يصدر القانون - وخاصة القوانين التى تمس حياة المواطن بشكل مباشر ودوره وعلاقاته فى نطاق الأسرة والمجتمع - إما تعبيراً عن إرادة السلطة التشريعية فى إحداث تغيير فى هذا الدور وهذه العلاقات أو تطويراً لأنماط السلوك والقيم الثقافية السائدة، بهدف تحقيق التقدم والتنمية الاجتماعية، أو انعكاساً لحركة المجتمع الفعلية وضغطه من أجل التغيير تقنياً لقواعد وسلوكيات أرساها المجتمع وطبقها دون تنظيم قانونى متكامل يحدد نطاق الالتزام وجزاء مخالفته.

والتشريع فى الحالة الأولى يمكن أن يكون مصدراً للإصلاح الاجتماعى وأداة فعالة لتحقيق أهدافها فى كافة جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لأنه يلعب دوراً رائداً يتجاوز من خلاله الواقع الاجتماعى ليمهد الطريق إلى الإصلاح المأمول ويستخدم إمكانياته الفعالة، بما له من سلطة التحرير والتقييد، والإباحة والمنع، والثواب والعقاب، والحوافز والأعباء، فى التأثير على المنظومة الفكرية للمجتمع وتطوير أنماط السلوك والقيم والأنساق الثقافية السائدة، بما يحقق على المدى المتوسط والطويل أهدافاً تتجاوز الأهداف المباشرة لإصدار القانون والمقصود تحقيقها على المدى القصير.

إلا أننا نبادر بتوضيح أن التشريع الرائد إنما هو طلقة أولى فى معركة التغيير الاجتماعى الطويلة، فالقانون وحده لا يكفى لتحقيق أهداف الإصلاح المطلوبة. فالتطبيق السليم للقانون يحتاج إلى حزمة من السياسات تضع أهداف القانون موضع التنفيذ وآليات محددة تتولى الإشراف على التطبيق والرقابة على التنفيذ بكفاءة، بما يتطلبه ذلك من تدريب وتثقيف للقوى البشرية، كما يلزم التطبيق السليم للقانون رفع مستوى وعى المواطن القانونى بأهمية القانون وضرورة وجدوى الالتزام به بالإضافة إلى حركة للتنمية

الثقافية تساند التغيير والإصلاح المطلوب من خلال وسائل التعليم والإعلام. وهناك أمثله كثيرة على القوانين الرائدة التي تقود حركة الإصلاح الاجتماعى إلا أننا يهملنا فى هذا المقام التصدى للمشروع المطروح لقانون الإجراءات فى الأحوال الشخصية كأحد الأمثلة على القوانين الرائدة التى طال انتظارها.

فقد واجه مشروع القانون، كما هو متوقع، مشاكل ببطء التقاضى فى محاكم الأحوال الشخصية بوضع قواعد إجرائية تيسر الحصول على الحق والوصول إلى العدل، إلا أن القراءة المتأنية والمتعمقة لمشروع القانون توضح أنه لم يقتصر على تيسير الإجراءات، إنما هو فى حقيقته يسعى لصحوة اجتماعية وثقافية تنقل الأسرة المصرية نقلة نوعية وحضارية، إلى حيث يجب أن تكون، على أعلى سلم الأولويات، بحيث يصبح هذا القانون مؤشراً على أن حركة الإصلاح الاقتصادى إنما هى خطوة أولى تفتح الأبواب للإصلاح الاجتماعى والثقافى فى إطار حركة مصر تجاه النهضة الشاملة.

وقد بدأت وزارة العدل العمل فى هذا المشروع منذ عشر سنوات فشكل المستشار وزير العدل لجنة متخصصة برئاسة المستشار د. فتحى نجيب وعضوية عدد كبير من المتخصصين لإعداد هذا القانون، وحرصت اللجنة على عرض مشروع القانون للنقاش فى ندوات بكليات الحقوق والجمعيات القانونية وفى المؤتمرات القومية للمرأة المصرية فى ١٩٩٤ و ١٩٩٦ وأخيراً فى ١٩٩٨، وتم تطوير مشروع القانون على ضوء الاقتراحات التى قدمت فى هذه الاجتماعات، وأخيراً ناقش مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف مشروع القانون ووافق عليه بعد إدخال بعض التعديلات على نصوصه.

وقبل الدخول فى تحليل ملامح الصحوة الاجتماعية والثقافية التى يفجرها القانون، هناك ثلاث ملاحظات أولية، تبدو لى ضرورة:

١ - يحل هذا القانون محل لائحة ترتيب المحاكم الشرعية الصادرة فى عام ١٩٣١ والتى استمر العمل بها حتى الآن بالرغم من إلغاء المحاكم الشرعية فى عام ١٩٥٥، وينظم القانون الجديد الإجراءات فى مسائل الأحوال الشخصية لجميع المواطنين المصريين، مسلمين ومسيحيين، ويجعل قانون المرافعات المدنية والتجارية هو الأصل الذى يطبق فيما لم يرد فيه نص فى القانون، أى أن هذا

القانون يجرى تحديثاً للبنية التشريعية الإجرائية بعد حوالى سبعين عاماً من الجمود، ويجعل القوانين المدنية للإجراءات هى الأصل فى تنظيم المسائل الإجرائية التى تطبقها المحاكم المدنية المختصة بمسائل الأحوال الشخصية.

٢ - أما بالنسبة للمسائل الموضوعية المستمدة أحكامها من مبادئ الشريعة الإسلامية، فقد قرر المشروع خضوعها للقوانين الموضوعية التى تحكم مسائل الأحوال الشخصية وهى القوانين أرقام ١٩٢٠/٢٥ و ١٩٢٩/٢٥ والقانون رقم ١٩٨٥/١٠٠، إلا أنه قرر أنه إذا عرضت على القاضى مسألة لم يرد فيها نص فى قوانين الأحوال الشخصية الموضوعية، فعليه أن يرجع إلى أرجح الأقوال فى الفقه الإسلامى.

وهذا النص هو تقنين للاتجاه الذى أخذ به المشرع المصرى منذ مطلع القرن بالرجوع إلى أرجح الأقوال فى أى من المذاهب الرئيسية للفقه الإسلامى بما يتناسب مع مصالح المجتمع، دون التقيد بمذهب واحد، وفى ذلك عدول عما تأخذ به لائحة ترتيب المحاكم الشرعية السارية حتى الآن من قصر الأمر على مذهب واحد هو أرجح الأقوال فى مذهب الإمام أبى حنيفة، فيما لم يرد به نص فى المسائل الموضوعية، إذ لم تعد هناك علة لذلك بعد أن استمد المشرع المصرى أحكامه الموضوعية من المذاهب الأربعة جميعاً.

٣ - أن القانون الإجرائى لا يقل أهمية عن القانون الموضوعى، فإن كان قانون الأحوال الشخصية الموضوعى ينظم الحقوق والواجبات الناشئة عن علاقة الزواج والطلاق والحضانة والوصاية وغير ذلك، فإن القانون الإجرائى هو بمثابة القضبان التى تسير عليها قاطرة الحقوق لتصل العدالة إلى مستحقيها، وبماذا تفيد قاطرة سريعة ومتقدمة وذات كفاءة وعدل إذا كانت القضبان معطلة أو بطيئة أو غير ملائمة؟ وهذا لا يعنى أن قوانين الأحوال الشخصية الموضوعية فى مصر لا تحتاج إلى تعديل، فهى فى أمس الحاجة إلى مراجعة شاملة وإصدار قانون جديد وموحد للأسرة ينظم كافة المسائل التى لا تغطيها القوانين الحالية ويستفيد من الخبرات المكتسبة من خلال الدراسات العملية والاجتماعية المتخصصة والتطبيقات أمام



المحاكم، بل ويعيد لمصر الريادة فى هذا المجال حيث أخذت أغلبية الدول العربية بمشروع الإمام محمد عبده لقانون الأحوال الشخصية فى مطلع القرن ولم تأخذ به مصر تماماً حتى الآن.

### **أولاً : ملامح الإصلاح الاجتماعى فى مشروع القانون**

راعى مشروع القانون اعتبارات العدالة الاجتماعية، وسعى إلى ضمان الأمن الاجتماعى للأسرة الفقيرة وإلى تيسير الإجراءات وتخفيض تكلفتها، كما راعى أن الزوجة الباحثة عن حل أو عن عدل فى دهاليز محاكم الأحوال الشخصية هى فى الغالب زوجة أو مطلقة فقيرة أو أمية طمح بها الكيل فلجأت للقضاء.

ونلخص ملامح المشروع الاجتماعى فيما يلى :

#### **أ - تخفيض التكاليف**

أعفى مشروع القانون دعاوى النفقات من كافة الرسوم القضائية، كما استثنى صحف دعاوى الأحوال الشخصية من ضرورة توقيع محام مما يفتح الباب أمام الزوجة الفقيرة للجوء للقضاء دون تكلفة مادية مرهقة.

#### **١ - دور القاضى أكثر إنسانية وإيجابية**

أعطى المشروع للقاضى مساحة تسمح له بأن يكون فاعلاً فى تحقيق العدل لا قاضياً به فحسب، فسمح له بتقديم النصح للخصوم وبتبصرة المرأة مثلاً بالخطأ فى الإجراءات حتى لا تضيع سنوات فى دعوى مآلها الرفض لمثل هذا الخطأ، كما سمح للقاضى لأول مرة بنذب إخصائى اجتماعى متخصص لدراسة أية حالة معروضة، ويقدم تقريره عنها خلال أسبوعين حتى يتمكن القاضى من اتخاذ إجراء عادل وسريع فى نفس الوقت يراعى حساسية المنازعات الأسرية وآثارها الضارة على استقرار الأسرة والأبناء، واتساقاً مع فلسفة المشروع فى تطوير دور القاضى وجعله أكثر إنسانية وإيجابية، ألزم القاضى فى دعاوى الطلاق والتطليق ببذل الجهد فى محاولة الصلح بين الزوجين، وفرض عليه، فى حالة وجود ابن أو بنت، عرض الصلح مرتين على الأقل يفصل بينهما مدة لا تزيد على ستين يوماً.

## ٢ - توحيد المحكمة ضماناً للعدالة

قرر المشروع توحيد جميع الدعاوى المتصلة أو المترتبة على دعوى الطلاق أو التطلق أمام المحكمة الابتدائية المختصة، بحيث تتمكن المحكمة، لعلمها بكافة جوانب النزاع، من الحكم بقضاء قطعى واحد بكفاءة وسرعة، كما سمح لها أن تصدر أوامراً مؤقتة وسريعة فى مسائل النفقة والرؤية بما يحفظ للأسرة استقرارها وأمنها الاقتصادى والاجتماعى.

ويقرب هذا التصور من محاكم الأسرة، فيضع له الأسس والإجراءات ويطور دور القاضى والنيابة العامة ودور الإخصائيين الاجتماعيين، إلا أنه لم ينشئ محاكم الأسرة بالمعنى المعروف، ومع ذلك فإن التصور الذى يقدمه المشروع يمثل نقلة حضارية ونوعية من حيث كفاءة نظر المنازعات الأسرية وسرعة الفصل فيها، فالوضع الحالى فى حالة الخلاف، عادة ما يبدأ من زوجة ضد زوجها أمام محكمة جزئية، يرد عليها الزوج بدعوى طاعة أمام محكمة أخرى، فتزد عليه بدعوى طلاق أمام محكمة ثالثة هى المحكمة الابتدائية، فيهددها الزوج بأنها ستظل كالبيت الوقف لا زوجة ولا مطلقة عقاباً لها، وهنا تتدخل أسرة الزوجة فتهدد الزوج بجفحة تبديد منقولات بناء على إيصال الأمانة وقائمة منقولات الزوجية أمام محكمة رابعة هى محكمة الجرح، هذا بخلاف دعوى حيازة شقة الزوجية وحضانة الأبناء وغير ذلك، وتنظر كل دعوى أمام قاض مختلف وتستخدم لتعطيل الدعاوى الأخرى فتزداد العداوة وتتسرب فرص الصلح وتستمر القضايا سنوات طويلة يضيع فيها العدل فى دهاليز المحاكم المختلفة.

## ٣ - تيسير الإجراءات

اعترف المشروع بأن العدل البطيء ظلم بيّن، فيسرّ وبسط الإجراءات ووضع لها ضوابط لا تسمح بالتعطيل وسوء استخدام الحقوق. ففى دعاوى التطلق التى ترفعها الزوجة، والتى أصبحت نموذجاً للمعاناة والعذاب سنيناً طويلة، بدلاً من التسريح بالفضل والإحسان، قرر المشروع إجراءات دقيقة وسريعة لمرحلة التحكيم بين الزوجين، فى الأحوال التى يوجب فيها القانون التحكيم، بحيث لا تتجاوز مدة شهرين بالمقارنة بإجراءات قد تستغرق سنتين فى

الوضع الحال، كما أنه سمح للقاضي أن يأخذ برأى المحكم، أو أيهما، أو بما يستقيه من أوراق الدعوى أو أقوال الزوجين، مختصراً بذلك مرحلة التحقيق والتي كانت تستغرق مدة طويلة، وميسراً لإجراءات الإثبات والتي كانت تمثل عبء كبيرة تحول دون إثبات الزوجة للضرر.

كما قرر المشروع، في حالة قيام الزوج بالطعن بالنقض في حكم صادر للزوجة بالتطليق من محكمة الاستئناف، التزام محكمة النقض بنظر الطعن في خلال شهرين والتصدي للحكم في حالة النقض، بحيث لا يتعطل حق المرأة في الزواج مرة أخرى بعد حكم الاستئناف خلالها، وذلك لتلافى احتمال خسارة الزوجة للطعن بالنقض بعد الزواج مرة أخرى، فتجد نفسها زوجة لاثنتين دون أى ذنب أو أى مخالفة للقانون. وهنا من المفضل تقصير مدة النظر في الدعوى أمام محكمة النقض قدر الإمكان ووضع حد أقصى لهذه المدة بحيث لا تزيد عن أربعة أشهر، وهذه المدة، وإن كانت تنظيمية، إلا أن محكمة النقض عادة ما تلتزم بهذه المواعيد، احتراماً للقانون ومراعاةً لحساسية هذه القضايا.

#### ٤ - نظام التأمين للأسرة

نص القانون على إنشاء نظام تأميني للأسرة يكون من بين أهدافه ضمان تنفيذ أحكام النفقة للزوجة والأبناء والوالدين، يصدر بقرار من وزير العدل بناء على اتفاق مع وزير الشؤون الاجتماعية ويشرف على تنفيذه بنك ناصر الاجتماعي.

ويحقق هذا النظام الجديد المزايا الاجتماعية الآتية:

- أ- إلزام بنك ناصر الاجتماعي بتنفيذ أحكام النفقة للزوجة والأبناء أو الوالدين مباشرة، حماية للأسرة من ويلات التفكك وحماية للأم والأبناء من الانحراف والجريمة، وقد يسر القانون إجراءات الحصول على أحكام النفقة، فألغى نظام التعرف على دخل المكلف بالنفقة بواسطة التحريات وأحل محله نظاماً تقوم بمقتضاه النيابة العامة بالتحقيق حتى تصل إلى تحديد دخل المكلف بالنفقة على نحو صحيح ودقيق وتقدم تقريرها للمحكمة في ظرف ثلاثين يوماً.
- ب- تمويل التزام بنك ناصر الاجتماعي بتنفيذ أحكام النفقة من حصيله أقساط التأمين



على الأسرة، ومن المتصور مثلاً أن تصدر وثيقة تأمين بسعر رمزي لصالح الزوجة والأبناء تبرم مع كل وثيقة زواج، تمول من حصيلتها أحكام النفقة، كما أن مشروع القانون رفع نسبة الحجز المسموح بها على مرتب المكلف بالنفقة بحيث تصل إلى ٥٠٪ في حالة وجود زوجة وابنين والوالدين وتصل إلى ٦٠٪ إذا كان الأبناء ثلاثة أو أكثر.

ج- كما يتيح النص على نظام التأمين إمكان تغطية مخاطر أخرى تواجهها المرأة التي يطلقها الزوج بعد زواج لأكثر من عشرين أو ثلاثين سنة، فتجد نفسها فجأة دون عائل ودون سكن أو دخل، بحيث يمكن أن تحصل حالة "أمانة رزق" في فيلم "أريد حلاً" على معاش طبقاً لنظام التأمين، يقيها المهانة والذل في هذه السن الحرجة التي تستحق الإكرام والتكريم.

وبهذه النصوص يصبح مشروع قانون إجرائي ينظم الإجراءات في مسائل الأحوال الشخصية قانوناً اجتماعياً من الدرجة الأولى، قانوناً يستخدم الإجراءات لتحقيق العدالة الاجتماعية ولخدمة الأمن الاجتماعي ولدعم استقرار الأسرة ومحاربة العنف والجريمة والانحراف.

### ثانياً: ملامح الإصلاح الثقافي والديني

اهتم المشروع من ناحية بمحاولة تصحيح بعض المفاهيم الثقافية والدينية التي أثبت التطبيق العملي لها عبر سنوات طويلة أنها أبعد ما تكون عن مبادئ الشريعة الإسلامية الحقّة وأنها استخدمت، باسم الدين، للإضرار بالزوجة والأبناء بل للإضرار بسمعة الدين الإسلامي ذاته، ومن ناحية أخرى اهتم المشروع بسد الفجوة بين الحقوق التي تقرها الشريعة الإسلامية للمرأة والواقع الثقافي والاجتماعي، حيث لا تعترف المحاكم بهذه الحقوق، أو يعترف بها المجتمع، استناداً إلى مفاهيم ثقافية واجتماعية سائدة، تخالف مبادئ الشريعة الإسلامية.

ولتوضيح ذلك نلخص ملامح الإصلاح الثقافي والديني للمشروع فيما يلي:

#### ٥ - إلغاء الطلاق الغيابي والمراجعة الغيابية

ظهرت حالات كثيرة أساء فيها الأزواج استخدام حق الطلاق بإيقاعه غيابياً دون



إخطار الزوجة بحيث تعلم الزوجة بخبر طلاقها بعد سنوات عند وفاة زوجها على سبيل المثال، أو تخطر به فجأة عن طريق قسم الشرطة، دون مراعاة لما تمليه مبادئ الشريعة الإسلامية وقواعد الأخلاق من الالتزام بالصدق والأمانة والصراحة والالتزام بحسن معاملة الزوجة وإكramها خاصة في حالة الطلاق. كما ظهرت حالات عديدة يطلق فيها الزوج زوجته طلاقاً رجعيّاً ويغيب عنها لسنوات، بحيث تعتبر نفسها حرة بعد مرور فترة العدة، فإذا قررت الزواج مرة ثانية تفاجأ أنه أعادها لعصمته أثناء مدة العدة ولم يخطر بها بذلك، فإذا بها زوجة لاثنتين وعرضة للمساءلة أمام القانون.

ولذلك جاء المشروع، فقرر أنه لا يعتد بالطلاق إلا بالتوثيق والإشهاد، اتساقاً مع المقرر في عقد الزواج أنه لا يعتد بالزواج إلا بالتوثيق والإشهاد، ومعنى ذلك أن القانون فرق في الحالتين بين الزواج أو الطلاق والذي قد تتوفر شروطه الشرعية ولا يوثق، فلا يعترف به قانوناً ولا تترتب عليه الالتزامات والحقوق القانونية، وبين الزواج أو الطلاق الموثق وهو الذي تترتب عليه الحقوق والالتزامات القانونية.

ويهدف القانون في الحالتين عندما نص على ضرورة توثيق عقود الزواج للاعتداد بها في عام ١٩٣١ وعندما نص على ضرورة توثيق الطلاق للاعتداد به في مشروع القانون الجديد في عام ١٩٩٩ إلى استقرار الحقوق والالتزامات وتشجيع المواطنين على الاتجاه للتوثيق إثباتاً للحقوق والالتزامات في مجال حساس يتصل بالأنساب والأبناء وباستقرار الأسرة والمجتمع.

كما نص مشروع القانون كذلك على عدم الاعتداد بالمراجعة عند الإنكار إلا بالتوثيق وبإعلان الزوجة بهذه المراجعة الرسمية قبل انقضاء تسعين يوماً من تاريخ التوثيق، وبذلك لا يصبح استخدام بعض الأزواج لحقوقهم الشرعية بهدف الإضرار أو الابتزاز ممكناً.

#### ٦ - التحكيم شرط لإيقاع الطلاق

جرى العرف على قصر تطبيق نصوص القرآن الكريم التي تعتبر أن أبغض الحلال عند الله الطلاق وتفرض ضرورة اللجوء للتحكيم قبل الطلاق أو التطليق، على حالة طلب الزوجة التطليق من خلال المحكمة، وهذا يخالف مبادئ الشريعة الإسلامية، التي

استهدفت من النص على التحكيم فى حالة الخلاف بين الزوجين، تعظيم فرص الصلح  
حماية للأسرة من التفكك وحماية الأبناء، ضحايا الخلافات الزوجية والطلاق، من  
الانحراف والضياع، سواء كان طلب الطلاق مصدره الزوج أو الزوجة.

ولذلك نص المشروع على ضرورة قيام الموثق بنصح الزوج المزمع على طلاق زوجته  
بالتروى وتعيين حكم من أهله وإعلان الزوجة بتعيين حكم من أهلها وبعزم زوجها  
على طلاقها بحيث يعطى الموثق للزوج فرصة أخرى للتفكير والتروى ويعطى للطرفين  
فرصة للصلح.

فإذا أصر الزوجان على الطلاق أو انقضت مدة شهر دون صلح أو وصول التحكيم  
إلى نتيجة وأصر الزوج على الطلاق، يلتزم الموثق بإثباته.

وقد هدف المشروع، بالإضافة إلى تطبيقه لمبادئ الشريعة الإسلامية دون تمييز،  
أن يحمى الزوج من غضبه واندفاعه بوضع قيود إجرائية تنظم ممارسته للطلاق دون  
مانع بحيث تسمح له بالتراجع كما تتيح له فرصة أخيرة للصلح، حماية لاستقرار  
الأسرة والمجتمع وقد يكون من المناسب مد مدة التحكيم فى هذه الحالة إلى شهرين أو  
أكثر تشجيعاً للاتجاه للصلح وإعطاء فرصة حقيقية للوصول إليه.

## ٧ - حق الخلع

بالرغم من أن الخلع حق ثابت للمرأة طبقاً للشريعة الإسلامية إلا أن المحاكم  
المصرية لا تطبقه، ويستند حق الخلع إلى الحديث الثابت والمشهور الذى قضى بموجبه  
رسول الله صلى الله عليه وسلم بتطليق امرأة ثابت بن قيس عندما شكت لرسول الله أنها لا  
تعيب على زوجها فى خلقه أو فى دينه، ولكنها لا تطيقه وتخشى الكفر فى الإسلام.  
فسألها: هل أمهرك؟ فقالت: حديقة. فقال: أتردّينها؟ فقالت: وبزيادة. فأمرها رسول  
الله صلى الله عليه وسلم بأن ترد عليه حديقته دون زيادة وقضى بتطليقها طلاقاً بائناً.

واستناداً إلى ذلك وإلى نصوص القرآن الكريم التى تسمح للمرأة بأن تفقدى نفسها  
قنن المشروع للمرأة حق الخلع، فإذا تنازلت أمام القاضى عن حقوقها المالية الشرعية  
وهى المؤخر والنفقة، ردتّ مقدم الصداق، أى المهر، طلقها القاضى طلاقاً بائناً بموجب  
حكم نهائى غير قابل للاستئناف أو الطعن.

وهنا نتساءل: لماذا قرر القانون كشرط للخلع – بالإضافة لرد مقدم الصداق والتنازل عن مؤخر الصداق – ضرورة التنازل عن النفقة، في حين أن الحديث الشريف يقرر ضرورة التنازل عن مقدم ومؤخر الصداق فقط؟!!

إلا أن هذا السبيل على كل حال يتيح الطلاق للزوجة التي ترغب في الطلاق دون عيب أو خطأ من جانب الزوج أو ترغب في الطلاق دون رغبة في فضح عيوب الزوج، أبى الأبناء، في بعض الأحيان، وذلك بمجرد تنازلها عن حقوقها المالية وسدادها لمقدم المهر أو الصداق للزوج، وبذلك يضع مشروع القانون حلاً لمشكلة "فاتن حمامة" في فيلم "أريد حلاً" ومئات الألوف من أمثالها، فهي لم تكن ترغب في فضح عيوب زوجها ففشلت في إثبات الضرر أمام المحاكم لمدة ثلاثة عشر عاماً ولم تحصل على حريتها إلا بوفاة الزوج. والجدير بالذكر أن حق الخلع لا يتعارض مع حق الطلاق للضرر أو للغيبة أو للهجر أو عدم الإنفاق أو غير ذلك من الأسباب التي تتيح للزوجة الحصول على الطلاق للضرر مع حفظ كافة حقوقها المالية الشرعية. وقد يسر مشروع القانون إجراءات الحصول على الطلاق وإثبات الضرر بحيث يصبح من الممكن الحصول على الطلاق للضرر في خلال سنة واحدة طبقاً لمشروع القانون الجديد. ونأمل أن يظهر التطبيق للقانون الجديد اعترافاً أرحب بالضرر المعنوي، كسبب للطلاق للضرر الذي يتجاوز في حدته في بعض الأحيان الأضرار المادية.

#### ٨ - اختصاص القاضي بالأمر بالمنع أو التصريح بالسفر

لا يسمح القانون الحالي للقاضي بإصدار الأوامر للتصريح بالسفر أو المنع من السفر، مما يعرض حياة الأبناء الذين يحتاجون لعلاج في الخارج أو لقرار عاجل بالسفر للخطر، في حالة غياب الأب أو خلافه مع الزوجة وتعسفه في استخدام حقه، أو يعرض الزوجة العاملة لأضرار بالغة، حيث يتزوجها زوجها وهي موظفة يقتضى عملها السفر في بعض الأحيان مثل أستاذة الجامعة، أو الدبلوماسية أو المضييفة الجوية، ثم يقوم في حالة الخلاف بالكيد لها وإهانتها بمنع سفرها من خلال سلطة إدارة الجوازات في المطار، إمعاناً في الإضرار بها وإهانتها.

وقد أعاد القانون إلى القضاء سلطته في إصدار الأوامر على عرائض في مثل هذه



الحالات وهي سلطة كانت له من قبل تعديل قانون المرافعات المدنية والتجارية بالقانون ٢٣ لسنة ١٩٩٢.

#### ٩ - الاعتداد بدعوى التطليق في الزواج العرفي

جرى العرف ونص القانون الحال على عدم الاعتداد بدعوى الزوجية عند الإنكار إلا إذا كان الزواج ثابتاً في ورقة رسمية، ومقتضى ذلك أن الزوجة التي تقبل الزواج عرفياً تتنازل عن جميع حقوقها المالية والشرعية؛ كما لا تسمع دعواها بطلب التطليق، ونتيجة لذلك فإن الزوجة التي يهجرها زوجها دون تطليقها أو التي يرفض طلاقها أو يغيب عنها، لا حل أمامها إلا أن تعيش معلقة فهي زوجة ولا زوجة في أن واحد، ولا يحق لها الحصول على الطلاق من خلال المحاكم، ولذلك نص القانون - استثناء للقاعدة - على سماع دعوى التطليق من الزوجة إذا كان زواجها ثابتاً بالكتابة أى كان زواجاً غير موثق، حماية لحقوق الزوجة وإنسانيتها وتطبيقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية، والتي تعتبر الزواج مودة ورحمة ولا تقر استمرار الزواج كرهاً أو تعليق الزوجة كالبيت الوقف دون زواج حقيقى أو حق فى الحصول على الطلاق فى حالة الفشل، وبداية حياة جديدة.

وهكذا جاء مشروع قانون الإجراءات فى مسائل الأحوال الشخصية الجديد بعد طول انتظار، ليرفع المعاناة عن كاهل الأسرة المصرية، بإجراءات إنسانية ترسم طريقاً للحصول على الحق وتعيد الأمل فى الوصول إلى العدل بكفاءة وسرعة، بالنسبة لآلاف بل ملايين من النساء والأطفال المعذبين فى محاكم الأحوال الشخصية، والذي يصل عددهم فى المتوسط إلى سبعة ملايين مواطن سنوياً، طبقاً لإحصاء وزارة العدل فى عام ١٩٩٨.

إلا أن مشروع القانون لم يكتف بتمهيد الإجراءات بل استخدمها كأداة للإصلاح الاجتماعى والثقافى والدينى، أداة لإحداث صحو اجتماعية تضع الأمن والاستقرار الاجتماعى فى نفس مرتبة وأهمية الأمن والاستقرار الاقتصادى، وتصحح بشجاعة المفاهيم الثقافية والدينية الخاطئة التى تخالف مبادئ الشريعة الإسلامية الحقنة وتقنن للزوجة حقوقاً وحماية قررتها الشريعة الإسلامية ولم تعترف بها ثقافة المجتمع. إن



إصدار هذا القانون في دورة مجلس الشعب الحالية أقل ما يمكن أن تقدمه الحكومة وممثلو ونواب الشعب للملايين من المعذبين في محاكم الأحوال الشخصية، تضع حلاً جذرياً لهذه القضية وترسم البسمة على الشفاه. بـ

---

## المرأة الخليجية فى ظل الشريعة: دراسة حول إمكانية إصدار قانون متطور للأحوال الشخصية

منيرة أحمد فخرو

---

### ١ - مقدمة

يشكل التقسيم على أساس الجنس (ذكور وإناث) موقعاً هاماً فى المنطقة العربية، فالمرأة العربية إجمالاً لا تزال تناضل من أجل الحصول على حقوق يتمتع بها الرجال وحدهم، مثل حق نقل المواطنة إلى زوجها أو أبنائها إذا كانوا من جنسية أخرى غير جنسيتها، ولا تزال تطالب بإصدار قانون متطور للأحوال الشخصية يضمن لها حقوقها الزوجية والأسرية. ويبدو هذا الأمر أشد وضوحاً فى حالة وضع المرأة فى منطقة الخليج نظراً لكون تلك الدول - ماعدا الكويت - لا تعترف إلا بالشريعة مصدراً وحيداً لتشريعاتها المتعلقة بالمرأة والأسرة، بل حتى قانون الأحوال الشخصية الكويتى الذى صدر عام ١٩٨٤ يقدم حقوقاً محدودة للمرأة الكويتية<sup>(١)</sup>. إن قضايا المواطنة والتفرقة على أساس الجنس لا تقتصر على المسائل القانونية فقط ولكن أيضاً على الواقع المعاش. فوضع المرأة كمواطنة يتأثر حتماً بقضايا الزواج والطلاق والميراث وحضانة الأطفال، وجميعها تقع ضمن القوانين الإسلامية التى تحكمها الشريعة. ولا بد من الإشارة إلى أن الشريعة لا تحدد سناً معيناً لزواج المرأة، كما أن موضوع تعدد الزوجات لا يزال يشكل قضية محورية ويثير استياء الغالبية من النساء من جميع المستويات الاجتماعية، وتعكس قوانين الطلاق إجحافاً بحق المرأة، ويتم الطلاق غالباً شفوياً. أما قضايا حضانة الأبناء فى حالة الطلاق فالمرأة تحتفظ برعاية أطفالها لفترة محددة تمتد حتى زواجها من شخص آخر أوحين بلوغ الابن ٧ سنوات والابنة ٩ سنوات، بعد ذلك تنتقل الحضانة إلى الأب أو إلى أقرب شخص من الذكور فى حالة وفاته. تلك القوانين لا تنظر بكثير من الاعتبار لمشاعر المرأة المطلقة التى يسحب منها دورها كأم رغماً عنها،

خاصة وأن الطلاق يقع فى معظم الحالات دون اختيارها. ويؤكد بعض الباحثين على أن جوهر الجدل حول قضية المرأة هو مسألة الشريعة وتقسيم القوانين الحديثة للنظام القضائى إلى علمانى ودينى، حيث يطبق الدينى على قوانين الأحوال الشخصية، بينما العلمانى الحديث يطبق على التجارة والملكية والجريمة والسياسة، أى. بمعنى آخر انحصرت الإصلاحات التنموية الحديثة فى المجالات السياسية والاقتصادية، بينما تركت قوانين الأسرة والأحوال الشخصية للمحاكم الشرعية التى استمرت محتكمة فى عملها إلى الشريعة<sup>(٧)</sup>.

وبينما توصف الحقبة الأخيرة من هذا القرن بضمور فى الحركة النسوية الغربية نتيجة تحقيقها الكثير من الشعارات التى نادت بها وأهمها المساواة بين الجنسين فى جميع المجالات، نلاحظ أن الحركة النسوية العربية لا تزال فى صعود وتفاعل. إن المناقشات حول قوانين الأحوال الشخصية قد تصاعدت فى الفترة الأخيرة وشارك فيها الرجال والنساء سواء فى المؤتمرات التى تعقد لهذا الغرض، أوفى وسائل الإعلام المختلفة خاصة الفضائيات العربية، مما يعكس الحاجة الملحة إلى التغيير فى القوانين التى تحكم المرأة والأسرة. وهذا يشمل دول الخليج الست التى مرت خلال العقود الثلاثة الماضية بتحولات اجتماعية واقتصادية واسعة، خاصة بعد ارتفاع أسعار النفط فى منتصف السبعينات، وتبع ذلك زيادة كبيرة فى دخول الأفراد، يضاف إلى ذلك انتشار التعليم بين الجنسين فى جميع المستويات الثانوية والجامعية، كما أتيحت فرص العمل للمرأة فى معظم المجالات خاصة التدريس والصحة وإدارة الأعمال والتجارة وغيرها.

لقد تغيرت ظروف العمل والتعليم بالنسبة للمرأة، ولكن القوانين التى تحكمها لم تتغير.. وبدأت أصوات قليلة تطالب - على استحياء - بالإنصاف وتعديل بعض القوانين خاصة تلك المتعلقة بالزواج والطلاق وحضانة الأبناء، ولكن واجهتها بالاستنكار أصوات محافظة بحجة أن تلك القوانين "غير إسلامية"، وأنها تقليد للقوانين المعمول بها فى الغرب. لقد تناست تلك الأصوات أن القوانين المدنية المطبقة فى معظم الدول العربية مشتقة من القوانين الغربية وبالذات من القانون الفرنسى.

والملاحظ هنا هو الصمت المشبوه من غالبية المثقفين والليبراليين من الرجال حيال تلك القضية المصيرية، وكأن الأمر لا يبدو في صميم قضية التحرر والتحديث.

## ٢ - الجمعيات النسائية في منطقة الخليج ودورها في صياغة قانون الأحوال الشخصية

تعد الجمعيات النسائية مركزاً للأنشطة الاجتماعية والثقافية والسياسية. ففي البحرين هناك خمس جمعيات نسائية يبلغ مجموع العضوات المنتسبات إليها حوالي ١٣٢٤ عضوة، وبالإضافة إلى الجمعيات النسائية الخمس فقد انضم عدد كبير من النساء إلى جمعيات مهنية واجتماعية مختلفة تضم الجنسين كجمعيات المهندسين والمحامين والأطباء والاجتماعيين والاقتصاديين وغيرها من الجمعيات، كذلك انضم عدد كبير من الفتيات في الآونة الأخيرة إلى أندية رياضية مختلفة، حيث كانت هذه الأندية في الماضي تحصر عضويتها في الذكور فقط. وترجع بدايات العمل النسائي المنظم في البحرين إلى سنوات الخمسينات من هذا القرن حين تأسست أول جمعية نسائية في الخليج عام ١٩٥٥ هي "جمعية نهضة فتاة البحرين". وبالرغم من مضي أكثر من أربعين عاماً على إنشاء تلك الجمعية وما تلاها من جمعيات، إلا أن العمل التطوعي يبقى محصوراً أو مقيداً بقوانين تحد من حرية تحركه وتجعل أنشطته تبدو هامشية غير فاعلة، كما حدث عام ١٩٨٩ حين أصدرت السلطات قانوناً جديداً للجمعيات الأهلية في البحرين، وقد اعتبرت الجمعيات ذات الصلة هذا القانون قيداً جديداً يضاف إلى قيودها ويمنعها من حرية الحركة والانتشار. فالمادة ٤٧ من القانون على سبيل المثال- تخول للوزير المختص مطلق الحق في إبطال انتخاب أعضاء مجلس الإدارة دون حق الطعن في قرار الوزير، كما نصت المادة ١٨ على عدم جواز العمل بالسياسة. وقد طالبت تلك الجمعيات بإعادة النظر في القانون الجديد، ولكن ذهبت جهودها سدى وأصبح القانون سارى المفعول منذ بداية التسعينات<sup>(٣)</sup>.

وفي الإمارات العربية المتحدة حققت المرأة خلال العقدين الماضيين مكاسب هامة على صعيد التعليم والعمل حيث شكلت الطالبات ٧٥٪ من إجمالي عدد الطلبة في جامعة الإمارات، إلا أن مشاركة المرأة في سوق العمل لم تتجاوز ٦٪ من إجمالي قوة العمل. وقد بدأت المرأة في تأسيس الجمعيات الخاصة بها من أجل تعميق دورها



الاجتماعى والتطوعى فى المجتمع، حيث أخذت مجموعة من السيدات المتعلّقات على عاتقها تأسيس تلك الجمعيات. وقد تم تأسيس أول جمعية نسائية فى عام ١٩٦٧ هـ جمعية النهضة النسائية فى رأس الخيمة، تلاها تأسيس عدد من الجمعيات فى معظم الإمارات، ثم جاء تأسيس الاتحاد النسائى الذى ضم كافة الجمعيات النسائية وعددها ٦ جمعيات وذلك عام ١٩٧٥. ومن خلال استعراض أهم النشاطات التى قامت بها الجمعيات النسائية خلال الموسم الثقافى لعام ١٩٩٣ يلاحظ. عبد الخالق عبد الله وآخرون أن النشاطات الدينية هى السائدة بالنسبة لكافة الجمعيات النسائية فى الإمارات، إذ كانت أكثر المحاضرات التى تنظمها تلك الجمعيات ذات طابع دينى، وليست ذات مساس بقضايا المرأة وما تعانيه من مشاكل يومية وحياتية، كذلك تقدم معظم هذه الأنشطة فى صور تقليدية لا تضيف إلى فكر المرأة شيئاً. إلا أن أهم إنجاز للجمعيات النسائية حتى الآن يتركز فى مجال برامج محو الأمية، والتى حققت حتى الآن نتائج مهمة تمثلت فى التحاق مجموعة كبيرة من طالبات هذه الجمعيات بالجامعة<sup>(٤)</sup>.

أما الجمعيات النسائية فى الكويت فعدها خمس جمعيات تنصدها الجمعية الثقافية والاجتماعية التى تأسست عام ١٩٦٣، ونادى الفتاة (١٩٧٥)، وبيادر السلام "إسلامية" (١٩٨١)، وجمعية الرعاية الإسلامية (١٩٨٢)، وجمعية المرأة التطوعية لخدمة المجتمع (١٩٩١). وقد قامت الجمعية الثقافية والاجتماعية النسائية بطرح قضايا تنموية تتعلق بحق المرأة فى التعليم والعمل والمساواة. وتشير د. هيا المغنى إلى أن تأسيس الجمعية الثقافية النسائية كان بهدف إيجاد مكان لتجمع عدد متزايد من نساء الطبقة التجارية العليا للقيام بالأعمال الخيرية بدون التعرض لوضع المرأة المتدنّى فى المجتمع. إلا أن الجمعية قد عدّلت مسارها فى المرحلة الحاضرة وأصبح من أهم أهدافها "رفع المستوى التعليمى والثقافى للمرأة الكويتية، وكذلك نشر الوعى لديها كى تتفهم حقوقها وواجباتها بصفقتها مواطنة وفرداً فى الأسرة"، كما تبنت تلك الجمعية مطالب السيدات الكويتيات المتزوجات من غير كويتيين، ويقدر عددهن بحوالى ٧٠٠٠ سيدة وذلك عام ١٩٩٣، وطالبت السلطة بأحقّيتهن فى منح أبنائهن الجنسية الكويتية<sup>(٥)</sup>.

ويشدد د. الغبرا على كون تلك الجمعية قد قادت محاولة لطرح ومعالجة القضايا الأساسية للمرأة في الكويت مثل الحق في التعليم والعمل والمساواة. وقد مثلت مواجهة العوائق الاجتماعية والثقافية عميقة الجذور والتي حدثت من حقوق المرأة وحرياتها - تحدياً خطيراً واجه تلك الجمعية<sup>(٧)</sup>. وبعد حرب الخليج مباشرة حولت غالبية الجمعيات النسائية اهتمامها إلى مجال خدمة المجتمع، كما تم تشكيل الاتحاد النسائي الكويتي في نفس الفترة كممثل وحيد للجمعيات النسائية خارج الكويت، وقد شاركت في هذا الاتحاد كافة الجمعيات ما عدا الجمعية الثقافية والاجتماعية<sup>(٨)</sup>.

وتوجد في المملكة العربية السعودية حوالي عشرين جمعية نسائية تجمع بين العمل النسوي والعمل الخيري وتقدم الخدمات الإنسانية والصحية والتعليمية والدينية وغيرها<sup>(٩)</sup>. وفي عمان توجد جمعية المرأة العمانية ولها فروع عديدة في جميع المحافظات، وهي تقوم بأنشطة متنوعة من صحية وإرشادية وتثقيفية. أما في قطر فهناك جمعية الهلال الأحمر ولها فرع نسائي تمارس فيه السيدات أنشطة مختلفة، وقد تم افتتاح جمعية نسائية مؤخراً ضمت نخبة من السيدات القطريات.

والسؤال الذي نطرحه هنا هو قدرة الجمعيات النسائية التي ذكرناها في دفع عملية إصدار قانون متطور للأحوال الشخصية. وكما ذكرنا سابقاً فإن إمكانيات تلك الجمعيات وقدراتها على فرض توصيات في هذا الشأن تبقى محدودة الأثر بالنسبة لصانعي القرار في المنطقة. ومن الممكن رصد العوامل التي تحد من قدرة الجمعيات النسائية الخليجية في النقاط التالية: أولها اعتمادها المطلق على الدولة ممثلة بوزارات العمل والشئون الاجتماعية، وهي غير مصرح لها بتلقي مساعدات مالية من الخارج حتى وإن قدمت من منظمات دولية. إن ما تحتاجه تلك الجمعيات هو رفع الوصاية المالية عنها من قبل الدولة، وأن تترك مطلق الحرية للجمعيات لتدبير شئونها المالية، شأنها شأن الجمعيات النسائية في المنطقة العربية مثل مصر ولبنان وفلسطين والأردن والتي تمارس تدبير الأموال اللازمة لمشاريعها بتمويل يأتي معظمه من الخارج. وثانيها القوانين المتعددة والتي تقيد حرية الجمعيات كما أوضحنا في مثال البحرين.

تلك العوامل تعيق عمل الجمعيات وتجعل جهودها غير مجدية ليس لها تأثير في عملية صناعة القرار.

### ٣ - مشروع قانون الأحوال الشخصية

يربط بعض الباحثين في الغرب موضوع حقوق المرأة بكلمة واحدة هي "الإسلام"، بينما يركز البعض الآخر على حيادية الإسلام بالنسبة لتخلف المرأة المسلمة عن مثيلاتها في الغرب في الحقوق الشرعية واستقلالية القرار، وأن ذلك مرتبط بقضايا التنمية كال التعليم والتصنيع والتمدن أكثر من ارتباطه بالدين والعوامل الثقافية<sup>(٩)</sup>. ويرى آخرون أن النظرة الإسلامية للجنس من حيث الذكورة والأنوثة مبنية أساساً على ما جاء في القرآن الكريم الذي يفرض التمييز بين الرجل والمرأة على أساس الجنس، كما ورد في الآية "الرجال قوامون على النساء" بالرغم من كون بعض الآيات تخضع لتفسيرات متعددة من قبل علماء الشريعة<sup>(١٠)</sup>. ولكن تبقى الإشارة إلى قصور قوانين الأحوال الشخصية العربية عن تلبية حاجات المرأة العصرية، إذا استثنينا قانون الأحوال الشخصية التونسي الذي يبقى أفضلها على الإطلاق وأكثرها اقتراباً من تحقيق المساواة بين الجنسين في قضايا الأسرة والأحوال الشخصية. وقد استطاع المشرع التونسي، بتشجيع من القيادة السياسية الواعية، أن يسن قانوناً للأسرة والأحوال الشخصية في عام ١٩٥٦ يقوم على مبدأ المواطنة، متجاوزاً الإيديولوجية الدينية السائدة، ومن ثم إلغاء المحاكم الشرعية وتوحيد القضاء على أساس معيار المواطنة. وبصدور هذا القانون تحققت مكاسب واسعة للمرأة التونسية أهمها رفع سن الزواج للفتى إلى عشرين والفتاة إلى سبعة عشر عاماً، كما ألغيت قاعدة الجبر في الزواج. ونص القانون أيضاً على منع تعدد الزوجات، وحدد عقوبة للمخالف، كما نص على مساهمة الزوجة في نفقات العائلة إذا كانت تعمل. وقد أوجب القانون الطلاق القضائي كحق متساو بين الرجل والمرأة، سواء بالتراضي بينهما، أو بناء على طلب أحد الزوجين. وفي تعديل أجرى سنة ١٩٨١ أقر المشرع للمرأة التونسية المتضررة من الطلاق تعويضاً مادياً، كما أعطى للمرأة حق الولاية على أبنائها القصر وكذلك في حالة وفاة الزوج، وألغى أيضاً واجب الطاعة على الزوجة. أما في موضوع الإرث، فحاول المشرع التونسي



أن يقترب منه بحذر عندما أعطى للبننت فى حالة غياب ورثة ذكور الحق الكامل فى الميراث<sup>(١١)</sup>.

وتعتبر قوانين الزواج والطلاق من أهم القضايا التى يشملها قانون الأحوال الشخصية؛ نظراً لارتباطها بالأسرة ومكانة كل فرد فيها. فالقوانين التى تنظم الزواج تستطيع أن تكون أداة قوية لإخضاع المرأة وتقنين عدم الاعتراف بحقوقها كفرد وكمواطنة. إن عدم تطبيق قوانين الأحوال الشخصية التى تنظم الزواج والطلاق وحضانة الأبناء والإرث فى معظم الدول العربية والإسلامية غالباً ما يكشف حقيقة الادعاء بالمساواة بين المواطنين والتى تنادى بها دساتير تلك الدول. ونظرة سريعة على قوانين الأحوال الشخصية فى البلدان العربية والإسلامية تكشف مدى الاختلاف بين تلك الدول، والذى يمثل فى حقيقة الأمر التأويلات المختلفة لقوانين وضعها وفسرها رجال يريدون تثبيت سيطرتهم على المرأة، وبالتالى على الأسرة فى مجتمع أبوى صرف.

ولا بد من الاعتراف فى نهاية الأمر بأن ذلك الوضع بدأ بالتغير نتيجة لتعليم المرأة وعملها فى مختلف الميادين. ولكن التغيير يسير على نحو بطيء لا يتناسب مع دقات العصر السريعة. لذلك فالحاجة تبدو ماسة لإصدار قانون للأحوال الشخصية لتنظيم العلاقات الزوجية، وإيجاد شراكة بين الزوجين يتمتعان فيها بنفس الحقوق والواجبات. ومن أهم المواضيع التى أثّرت فى مؤتمر المرأة العالمى الذى عقد فى بيجينغ فى الصين عام ١٩٩٥، مشروع القانون الذى قدمته مجموعة من السيدات من شمال أفريقيا (الجزائر وتونس والمغرب) أطلقت على نفسها اسم "مجموعة ٩٥ المغاربية من أجل المساواة". وكان عنوان القانون المقترح "مائة إجراء ومقتضيات" وخصصت خمس ساعات لمناقشة القانون، وشارك فى المناقشة نخبة مختارة من السيدات من الدول العربية والإسلامية وغيرها. ويحتوى مشروع القانون على مائة إجراء لتنظيم الزواج والطلاق والتعليم الدينى والميراث والوصية. وقد تمت مناقشتها بنداً بنداً فى ذلك الاجتماع. وتشير مقدمة القانون إلى أن تحديات الحداثة تتطلب عملاً على كل المستويات الاقتصادية والسياسية والتشريعية والديمقراطية والتربوية والثقافية، وأن إعداد قانون للأسرة ذى توجهات تحديثية يضع الإسلام، وبصفة حتمية، أمام امتحان



لقدرته على المراجعة. فالفقه الإسلامى فى حقيقته مجموعة هائلة من القواعد القانونية التى نشأت خلال القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة انطلاقاً من النصوص القرآنية وأيضاً بالاعتماد على الأحاديث النبوية المكونة للسنة. وفى القرن الثالث الهجرى تجدد الفقه الإسلامى وأغلقت أبواب الاجتهاد، وهو ما منع الفقهاء والمشرعين من إخضاع هذا القانون إلى ظروف الأزمنة الجديدة. وفى بداية القرن الماضى ارتفعت بعض الأصوات منادية بالإصلاح التشريعى العميق حين أدت متطلبات التمدن والتصنيع والتبادل الدولى إلى تبنى الكثير من التشريعات الحديثة فى الميادين الدستورية والإدارية والقضائية والتجارية والجنائية. ولكن قانون الأسرة – وبالتالى منزلة النساء القانونية – ظلا يخضعان بصفة مطلقة إلى الفقه الإسلامى فى الوقت الذى أخضع فيه هذا الأخير فى ميادين أخرى إلى ضروب من الاستثناء، وتم التركيز باستمرار على عدم إمكانية تطوير أسس الفقه الإسلامى فيما يتعلق بوضعية النساء<sup>(١٢)</sup>.

والى جانب المشروع المغاربى، توجد تجارب مختلفة فى دول إسلامية طبقت قوانين هى أقرب إلى المساواة منها قانون الأحوال الشخصية فى تركيا والذى بات يجرى تعديله حالياً كى يكون أقرب إلى المساواة. ويعتمد القانون الجديد مواد قوائم حقوق الإنسان الدولية وبعض القوانين الأوروبية، كما يركز على المساواة بين الرجل والمرأة ويعترف للزوجة بحقوق جديدة كانت محرومة منها فى السابق، إذ يسحب من الزوج لقب "رب العائلة" ليشارك الزوجة فى إدارة أمورها على قدم المساواة مع الزوج، ويعطى الحق فى العمل والسفر أين ومتى شاءت من دون الحاجة إلى إذن الزوج، ويعطى الزوجة الحق بطلب الطلاق فى حال تعرضها للإهانة، ويمنع القانون الجديد الزواج لمن هو دون ١٨ عاماً من الشباب والشابات، وأيضاً يشرك القانون الجديد الزوجة فى نفقات العائلة ويرفع المسؤولية جزئياً عن الزوج فى توفير متطلبات المعيشة<sup>(١٣)</sup>. وهناك تجارب فى دول إسلامية أخرى نذكر على سبيل المثال ما تقوم به مجموعة من السيدات فى ماليزيا إذ أسست تلك المجموعة تنظيماً أطلق عليه Sisters in Islam "الأخوات فى الإسلام" وقمن بأنشطة مختلفة لنشر الوعى بحقوق المرأة فى المجتمع الماليزى، منها إصدار كتب ونشرات لتفسير التعاليم الإسلامية المتعلقة بالمرأة من ضمن

الإطار الإسلامى، مما يتناسب ومتطلبات العصر الحديث. وهناك أنشطة مشابهة تقوم بها جمعيات نسائية فى دول المغرب العربى.

### الخلاصة

إن دول الخليج، ممثلة بالجمعيات النسائية ومن المهتمين بشئون المرأة، لا تستطيع وحدها إصدار قانون متطور للأحوال الشخصية، بل ينبغى أن تتكاتف الجهود فى الدول العربية والإسلامية لتستخلص تجارب تستطيع صياغتها فى مشروع القانون المطلوب. وربما نأمل ونتوقع من المهتمين بقضايا المرأة تشكيل تنظيم يمثل مختلف الفئات ذات العلاقة تكون نواة لهذا المشروع الطموح، ومن أولى مهامه القيام بوضع استراتيجية متعددة الجوانب لا تقتصر فقط على المطالبة بقانون متطور للأحوال الشخصية وإنما ممارسة أنشطة متعددة تتعلق بوضع المرأة بصورة عامة، وأن يرتبط هذا التنظيم بشبكة اتصالات ضمن الوطن العربى مستعيناً أيضاً بخلاصة التجارب التى حصلت عليها المرأة فى الدول الإسلامية المختلفة وبالقوانين المتعلقة بحقوق الإنسان، وكذلك التركيز على البحوث والدراسات الميدانية المتعلقة بوضع المرأة، وإصدار مجلة نسائية جادة تكون منبراً لعرض قضايا المرأة، والاهتمام بموضوع أوصى به مؤتمر المرأة العالمى الذى عقد فى كوبنهاجن عام ١٩٨٠ وهو تشكيل "لجنة المرأة" تكون تابعة لمجلس الوزراء، من أولى مهامها متابعة وتقييم التقدم الذى أحرزته المرأة فى جميع الميادين على مستوى كل قطر. وترفع اللجنة تقريرها إلى الجهات المختصة التى ترفعه بدورها إلى الأمم المتحدة. كل ذلك لا يعفى الجمعيات النسائية فى دول الخليج من مسئوليتها تجاه قضية المرأة والقانون المقترح للأحوال الشخصية، فالمتابعة اليومية للمشاكل التى تتعرض لها المرأة فى المحاكم والتواجد فى المؤتمرات الدولية والإقليمية والحوار مع الفئات المختلفة، خاصة تلك التى تحمل وجهات نظر معارضة داخل المجتمعات الخليجية - سيدفع بقضية المرأة خطوات نحو بلوغ الهدف.

## الهوامش

١- د. بدرية العوضى، المرأة والقانون: الواقع والطموح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.

٢- أميرة الأزهرى سنبل، النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، رقم ١١٩، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٢١.

٣- د. منيرة أحمد فخرو، المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى البحرين، مركز ابن خلدون بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٩٣.

٤- د. عبد الخالق عبد الله وآخرون، المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الإمارات العربية المتحدة، مركز ابن خلدون بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ٥.

٥- Dr. Haya Al-Mughni, "Women's Organizations in Kuwait", in Middle East Reports, No.198, Vol. 26 No. 1, January-March 1996. P. 33.

٦- د. شفيق الغبرا، المجتمع المدنى فى الكويت: دراسة فى آليات الدولة القطرية والسلطة والمجتمع، مركز ابن خلدون بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، ١٩٩٥، ص ٣.

٧- د. هيا المغنى، مصدر سابق، ص ٣٥.

٨- د. ريما الصبان، مؤسسات المجتمع المدنى فى دول الخليج (ورقة قدمت لمنتدى التنمية الخليجى) اللقاء التاسع عشر (١٩- ٢٠ فبراير ١٩٩٨) دبی، الإمارات العربية المتحدة، ص ١٩.

**Valantine Mughadam, Modrnizing Women: Gender & Social –٩  
Change Middle East, Lynne Riener Publishers, Colorado, USA,  
in the 1993**

**Ramla Khaldi & Judith Tucker, Women's Rights in the –١٠  
Arab World, in Middle East Reports (MERIP) A special  
MERIP publication, 1996, p. 2.**

**–١١ رفيف رضا صيداوى، جلسة استماع عربية حول العنف القانونى والمساواة فى  
العائلة، دار بلال للطاعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٠.**

**–١٢ مجموعة ٩٥ المغربية من أجل المساواة، مائة إجراء ومقتضيات: من أجل  
تقنين مغربى بروح المساواة فى مادة الأحوال الشخصية وقانون الأسرة، مؤسسة  
فريدريش إبرت (الألمانية) والاتحاد الأوربى، ص ١٠.**

**–١٣ الحياة، الأحد ١٠ أكتوبر ١٩٩٩، العدد ١٣٣٦٤، ص ١٠.**



## المصادر

- الصبان، ريماء، مؤسسات المجتمع المدني في دول الخليج، ورقة قدمت لمنتدى التنمية الخليجي، اللقاء السنوي التاسع عشر، (١٩- ٢٠ فبراير ١٩٨٩) دبي، الإمارات العربية المتحدة.
- عبد الله، عبد الخالق، حسن، طه حسين، راشد، محمد راشد، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الإمارات العربية المتحدة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥.
- سنبل، أميرة الأزهرى، النساء والأسرة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامى، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، رقم ١١٩، القاهرة، ١٩٩٩.
- صيداوى، رفيف رضا، جلسة استماع عربية حول العنف القانونى والمساواة فى العائلة، دار بلال للطاعة، بيروت، ١٩٩٨.
- العوضى، بدرية، المرأة والقانون: الواقع والطموح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.
- الغبرا، شفيق، دراسة فى آليات الدولة القطرية والسلطة والمجتمع، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥.
- فخرو، منيرة أحمد، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي فى البحرين، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥.
- مجموعة ٩٥ المغربية من أجل المساواة، مائة إجراء ومقتضيات: من أجل تقنين مغربى بروح المساواة فى مادة الأحوال الشخصية وقانون الأسرة، مؤسسة فريدريش إبرت (الألمانية) والاتحاد الأوربى، ١٩٩٥.

**Middle East Report, No.198, vol.26, no.1, January-March 1996.** •

**Mughadam, Valentine, Modernizing Women: Gender & Social Change in the Middle East, Lynne Rienner publishers, Colorado, USA, 1993.** •

**الحياة، الأحد ١٠ أكتوبر، ١٩٩٩، العدد ١٣٣٦٤.** •



---

## ردود الفعل على مشروع قانون الأحوال الشخصية المدنية في لبنان

ناديا الشيخ

---

يخضع الزواج المدني في لبنان لقوانين الأحوال الشخصية المعمول بها لدى كل طائفة دينية معترف بها. وليس للبنانيين الذين لا يرغبون في عقد زواجهم لدى إحدى الطوائف سوى السفر خارج لبنان إلى إحدى الدول التي يعمل فيها الزواج المدني. ويعترف لبنان اعترافاً قانونياً كاملاً بذلك الزواج المدني ويسجل في دوائر الأحوال الشخصية اللبنانية ويعترف لبنان. بمفاعله القانونية.

إذن ليس في لبنان قانون موحد للأحوال الشخصية. ولذا ومنذ الاستقلال برزت مسألة الزواج المدني بل ومسألة قانون مدني للأحوال الشخصية وتكررت الفكرة في الخمسينات والستينات والسبعينات ولكنها كانت تفشل دائماً.

في ١٥/١٢/١٩٩٨ وزع رئيس الجمهورية اللبنانية آنذاك، إلياس الهراوي، على مجلس الوزراء كراساً يتضمن مشروع قانون الأحوال الشخصية والزواج المدني الاختياري - وأعد هذا المشروع في بعض موادّه لمصلحة الوضع القانوني للنساء. فالواقع هو أن القوانين الحالية الخاضعة للطوائف الدينية المختلفة تميز بين الرجل والمرأة لمصلحة الرجل على كافة الأصعدة.

استند المشروع إلى جملة موجبات لتدعيم مبدأ انزواج المدني الاختياري مثل "إرهاق المواطنين بأعباء مالية يرغمون على تحملها من جراء السفر والإساءة إلى مبدأ سيادة الدولة اللبنانية إذ إن عقد الزواج المدني في الخارج يوجب على المحاكم الوطنية المدنية المختصة تطبيق القانون الأجنبي المعقود في ظله الزواج. بالإضافة إلى الإساءة إلى الاستقرار القانوني والاجتماعي بسبب اضطرار بعض المواطنين إلى تغيير طائفتهم أو دينهم.



أثار المشروع المقترح ضجة كبيرة خصوصا من قبل المراجع الدينية المختلفة في لبنان - فما أن نشر نص المشروع في الصحف حتى بادرت الجهات الدينية المختلفة برفضه رفضا قاطعا. فشنت دار الإفتاء حملة عنيفة ضده والتقت معها في هذا الرفض السلطات الدينية المختلفة. وفي قراءة سريعة للأحداث التي حاطت بهذا المشروع تظهر القوة شبه المطلقة للقوى الدينية في لبنان - فالرفض القاطع لهذه القوى الإسلامية والمسيحية معا أسدل الستار بسرعة هائلة على هذا المشروع الذي حظى ببركات رئيس الجمهورية وتباشير رئيس مجلس النواب وبتصويت أغلب الوزراء - فما هي هذه القصة العجيبة؟

كما أشرت تقدم رئيس الجمهورية في البدء باقتراح عرف لاحقا بالمبادرة من أجل تعديل قوانين الأحوال الشخصية. من المهم التشديد على أن المشروع المقترح اقتصر على مسائل الزواج حصرا دون الخوض في مسائل الإرث والوصية ومسألة التركات - وهذا يعنى أن المشروع لم يكن معنيا بكل جوانب الأحوال الشخصية.

المشروع أباح بطريقة غير مباشرة زواج المسلمة من غير المسلم، وهو زواج مرفوض شرعا. بصورة أكثر مباشرة هناك عدة مواد تتناقض والشريعة الإسلامية - فالمادة التاسعة من القانون لا تسمح بعقد الزواج بين شخصين أحدهما مرتبط بزواج قائم وإلا كان العقد باطلا. المادة ٢٥ تساوى الرجل والمرأة في حق طلب الطلاق. القانون المقترح يسمح أيضا بعقد زواج ممنوع في الإسلام وهو زواج بين شخصين مرتبطين بعلاقة الرضاعة. القانون يتناقض والشريعة الإسلامية أيضا باعترافه بمبدأ التبني.

العلمانيون من جهتهم انتقدوا المشروع ووصفوه بأنه أقل علمانية من الأنظمة المعتمدة في دول أخرى كإيطاليا وإسبانيا حيث يحق للمواطنين عقد زواجهم سواء أمام المرجع الدينى أو المدنى ولكن فى كلتا الحالتين يخضع الزواج للقانون المدنى دون غيره. فالمشروع المقترح يحافظ على إخضاع الزيجات الدينية سواء فى آثارها أم فى تكوينها للقوانين الدينية وتحديدًا للقانون الذى عقد كل زواج فى ظلّه<sup>(١)</sup>. وبالفعل، فالمشروع المقترح لم يكن يهدف إلى إلغاء المحاكم الدينية والشرعية والروحية.

بالإضافة إلى أن المشروع المقترح يتبع القوانين الدينية الحالية فيما يختص

بالحضانة والولاية والإرث. المادة ٤٢ مثلاً تفيد أن الحضانة هي للأم حتى إكمال القاصر السابعة من عمره إذا كان ذكراً والتاسعة إذا كانت أنثى. أما بالنسبة للولاية الجبرية فبمادة ٨٦ تنص على أن: "الولاية الجبرية على القاصر هي للأم في حال وفاة الأب أو اعتباره مجنوناً".

وأخيراً وليس بآخر يتخلى المشروع عن تنظيم قوانين الأحوال الشخصية الدينية كالإرث والوصية. فالمادة ١١٠ تنص على أن: "تطبق على الزوجين اللذين عقدا زواجهما وفقاً لهذا القانون أحكام الإرث والوصية وتحرير التركات العائدة لنظام الأحوال الشخصية التابع له كل منهما".

عما أن نشر نص المشروع في الصحف حتى بادرت الجهات الدينية إلى رفضه ريثما فاطما وشنت دار الإفتاء حملة عنيفة ضد المشروع وتمحور رفض بعض السلطات الدينية حول:

١- - من المشروع مناقضاً للشرعية.

٢- - كون المشروع يقوى القوى العلمانية على حساب القوى الدينية والمحاكم الشرعية.

٣- - كون المشروع يعرض الأسرة إلى مخاطر شتى.

إن تركيز بداية رفض المراجع السنية على عدد من القوانين المطروحة. فالمشروع يباح بطريقة غير مباشرة زواج المسلمة من غير المسلم. واعتبرت المراجع الشرعية زواج مسلمة من غير مسلم مرفوضاً قطعاً. فالمسلمة التي تتزوج غير مسلم تعد مرتدة أو زانية وينبغي عليها عقوبات ويحجب عنها حقوقاً لا سيما في الإرث.

وإن كنت سأركز في هذه المداخلة على ردة الفعل السنية فذلك لأن دار الإفتاء شنت حملة عنيفة ضد هذا المشروع ولأن ردة فعل الأوساط السنية كانت الأكثر تنظيماً واستابرة في معارضتها للمشروع ولكن ينبغي التوضيح منذ البداية فإن ردة فعل المؤسسات الدينية الإسلامية والمسيحية التفتت على معارضتها للمشروع.

مسألة ثانية اعترضت عليها المراجع الشرعية تخص مبدأ تعدد الزوجات.

فالمادة التاسعة من القانون المقترح لا تسمح بعقد زواج شخصين أحدهما مرتبط بزواج قائم وإلا كان العقد باطلاً. وأوضحت الجهات الشرعية أن هذا الشرط الرامى إلى

منع أن يكون للرجل المسلم أكثر من زوجة واحدة مخالف لصريح القرآن والسنة النبوية وإجماع المسلمين عبر العصور على مشروعية تعدد الزوجات وفق الحاجة. (وهذا شرط مقبول كنسباً ممنوعاً إسلامياً).

بالإضافة إلى أن المادة ٦١ تنص على: "أن البنوة غير الشرعية في نطاق هذا القانون هي البنوة الناتجة عن علاقة شخصين أحدهما متزوج وفقاً لأحكام هذا القانون ومعنى هذا أن الرجل الذي تزوج طبقاً لهذا القانون ثم تزوج امرأة أخرى فأنجب منها ولداً فإن هذا الولد يعتبر غير شرعي".

انتقادات أخرى تركزت على المواد المتعلقة بالطلاق. فالمنتقدون اعتبروا أن المحاكم الشرعية ثبتت في دعاوى الطلاق في مدة زمنية وجيزة لتستقر بعدها حياة الفريقتين، وإيلاء المحاكم المدنية صلاحية البت في هذه الدعاوى في أوضاع القضاء الحالية سيجعل الدعوى تطول سنوات وسنوات<sup>(٣)</sup>.

وانتقدوا أيضاً المادة ٢٦ التي تمنع الطلاق بالتراضي. واعترضوا أيضاً على العدة المفروضة في القانون. المادة ٣٤ تنص على أن: "يمنع على المرأة أن تتزوج قبل انقضاء ٣٠٠ يوم على إبطال الزواج وانحلاله. وهذا ما يجعل من هذه العدة ٣ مرات أطول من العدة الشرعية"<sup>(٣)</sup>.

الاعتراضات الرسمية وغير الرسمية أبرزت حقيقة أن المشكلة تكمن ليس من عقد الزواج المدني فحسب بل مما يخص آثاره على الأحوال الشخصية عامة. فقال أحد المعلقين أن الزواج المدني ومفاعيله وآثاره أمور تخالف مباشرة الشريعة بأزاء حضارة الأولاد، النفقة، الطلاق، العدة، نسب الأولاد في حال التبني، قانون الإرث، الولاية، الخ... إن الكثير من تفاصيل الزواج المدني مخالف لصريح القرآن والسنة بحيث يمس جوهر الإيمان. وختم المعلق قائلاً: "كيف يمكن إدارة الظاهر لشرعية إلهية ربانية نؤمن بصلاحتها لكل زمان ومكان واستبدالها بقوانين بشرية... وماذا بقي للمسلم في بلد يمنع فيه تطبيق الشرع الحنيف عليه باستثناء الأحوال الشخصية"<sup>(٤)</sup>.

سبب آخر للمعارضة أن هذا المشروع يفترض وضع قوانين موحدة للزواج والطلاق والميراث والنسب والولاية الخ... وبتعبير آخر يفترض إقرار العلمانية وتهميش



السلطات الدينية. فقال المفتي رشيد قباني: "لقد تابعنا بقلق كل الطروحات التي تطرقت أخيرا إلى موضوع الزواج المدني الاختياري وإلغاء المحاكم الشرعية ونقل اختصاصها إلى القضاء المدني. إن المحاكم الشرعية ليست موضوعا للأخذ والرد... أنها مؤسسة راسخة... ولا يمكن إيلاء صلاحياتها إلا إلى العلماء المختصين في فقه الشريعة وأحكامها".

وعليه فإن كل قانون مدني للأحوال الشخصية، وإن كان اختياريًا، يشكل تهديدا مباشرا لاستقلالية المرجعيات الدينية في علاقتها مع الدولة، ويهدد أيضا شرعيتها من ناحية تنظيم الأحوال الشخصية ضمن طوائفها.

هوجم المشروع أيضا لأنه يهدد العائلة كمؤسسة. فحذر بيان صادر عن المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى من الاسترسال "في تحدى المسلمين وفي الاعتداء على شريعة الإسلام ومن ممالأة أصحاب الأهواء والأغراض الذين خدعتهم أباطيل الانجرار وراء الفكر المادي وأوهام الانقياد لما آلت إليه الأمور في الدول الأجنبية التي تنكرت للدين فلم تحصد إلا القلق والتحلل والأزمات الاجتماعية والنفسية. وتابع البيان "إن الحالة في هذه المجتمعات ساءت إلى درجة أن الأسرة تفككت وتفشى التحلل والمساكنة غير الشرعية باسم الحرية الشخصية وانتشرت ظاهرة الأولاد غير الشرعيين... حتى وصل الأمر إلى التشريع بالزواج المثلي"<sup>(٥)</sup>.

وجهة النظر هذه ساوت بين الزواج المدني وانحلال القيم العائلية التقليدية، وعكست المخاوف العميقة من أن أي استرخاء يؤدي إلى انحلال كامل للقواعد الأخلاقية.

في ٢ شباط ١٩٩٨ وزع اقتراح القانون خلال انعقاد جلسة مجلس الوزراء. في اجتماع لاحق لمجلس الوزراء - ١٨ آذار ١٩٩٨ - وافق ٢٢ وزيرا من أصل ٣٠ على الاقتراح. رئيس الوزراء، رفيق الحريري، عارض المشروع وفسر التصويت في مجلس الوزراء على أنه قبول مبدئي بالمشروع وليس قبولا ببنوده التي تحتاج إلى درس وتصويت فيما بعد. فرفض التوقيع على المشروع وبهذا لم يتم تقديمه للبرلمان للتصويت عليه.



وأعلن المجلس الشرعى الإسلامى الأعلى استنكاره لطرح مشروع القانون فى مجلس الوزراء قبل الرجوع إلى المرجعيات الدينية "صاحبة الصلاحية فى هذا الشأن". وأعلن أيضا أن كل من يدعو إلى مشروع قانون الأحوال الشخصية الاختيارى يكون خارجا على إرادة المسلمين ويفقد أى صفة بتمثيلهم فى أى موقع كان<sup>(٦)</sup>.

البطريك المارونى مار نصر الله بطرس صفير تجاهل فى البداية موضوع الزواج المدنى ووجهة نظر الكنيسة المارونية فى هذا الموضوع. ولكن مع احتداد المواقف المتشددة وبعد التصويت الذى تم فى مجلس الوزراء قال البطريك المارونى إن الزواج المدنى خروج على تعاليم الكنيسة مشيرا إلى أن من يعقده يمنع من اقتبال الأسرار معلنا أن المساواة أمام القانون فى لبنان تقضى بالوقوف فى هذا المجال بجانب إخواننا المسلمين<sup>(٧)</sup>.

رئيس المجلس الشيعى الأعلى الشيخ مهدي شمس الدين أعلن تدريجيا عن موقفه المناهض للمشروع. ولكن وعلى الرغم من اعتراضه على المشروع امتنع عن تكفير الموافقين عليه أو إخراجهم من واقع الإيمان إلى دائرة الارتداد كما فعلت المرجعيات الأخرى. تصرف شمس الدين بدقة خصوصا أن الشيعة الرسمية ممثلة بكل وزراء الشيعة باستثناء وزير واحد صوّتت على المشروع فى مجلس الوزراء بإيحاء صريح من رئيس مجلس النواب نبيه برى وبالفعل اعتبر هذا الأخير أن الموضوع ليس الزواج المدنى بمقدار ما أنه ممنوع مس جذران برلين الطائفى داخل لبنان ومسألة إلغاء الطائفية السياسية<sup>(٨)</sup>.

فى اليوم الثانى لإقرار المشروع فى مجلس الوزراء أعلن شمس الدين تضامنه مع المرجعية السنية. ولم يكد شهر آذار ينتهى حتى زاد شمس الدين من انتقاده للمشروع قائلا: أن المسلمين والمسيحيين يعارضون هذا المشروع لأنه مخالف للشريعتين الإسلامية والمسيحية. وأشار أنه لو أرادت المرجعيات الإسلامية والمسيحية إنزال الشعب إلى الشارع للتعبير عن رفضه للمشروع لأنزلوا كل قادر على الحركة. وتمنى شمس الدين على مجلس النواب تجنب هذا الشأن وقال: نحن لم ننتخب مجلس النواب لاتخاذ قرارات كهذه تريد إدخال السلطة الزمنية فى مساحات ليست لها<sup>(٩)</sup>.

على أثر الحملة المنظمة ضد المشروع من الجهات الدينية المختلفة طوى المشروع وفشل لبنان في إيجاد قانون موحد للأحوال الشخصية بطوائفه المسلمة والمسيحية. وهذه المحاولة كشفت الحواجز الهائلة التي تنبغى مواجهتها. فالتوتر بين الدائرتين الدينية والعلمانية انكشف على الملأ خلال النقاش حول هذا المشروع وغياب أى حوار حقيقى بين الطرفين كان واضحا ليس فقط من خلال الحملة المنظمة التي شنتها المرجعيات الدينية ولكن أيضا من خلال القطيعة بين الخطابين الدينى والمدنى. أهم شيء أظهرته هذه الحادثة هو من ناحية ضعف المجتمع المدنى ومن ناحية أخرى قوة المؤسسات الطائفية. فالمرجعيات الدينية من مختلف الطوائف اتفقت على التخلص من المشروع وتخلصت منه... وبهذا خسرت النساء بالدرجة الأولى فرصة تاريخية لإقرار قانون يحسن ولو جزئيا وضعهن القانونى.

## الهوامش

- ١- فادي مغيزل، "الزواج المدني الاختياري من منظور حقوق الإنسان". ورقة غير منشورة.
- ٢- نبيل جميل الحسامي: "لماذا نعارض مشروع قانون الأحوال الشخصية الاختياري". النهار، ٢ شباط ١٩٩٨.
- ٣- "المشروع المرفوض: دراسة حول مشروع تعديل قانون الأحوال الشخصية المقترح في لبنان" إعداد: لجنة الطلاب الجامعيين في دار الفتوى.
- ٤- سامي خضرا: "أسئلة عن الزواج المدني: التفكك الأسري". النهار ٣ آذار ١٩٩٨.
- ٥- "بيان صادر عن المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى برئاسة مفتي الجمهورية اللبنانية الشيخ محمد رشيد قباني برفض مشروع قانون الأحوال الشخصية الاختياري".
- ٦- دار الفتوى: "بيان صادر عن المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى في موضوع مشروع قانون الأحوال الشخصية الاختياري في جلسته المنعقدة... ٢٤ آذار، ١٩٩٨ م.
- ٧- النهار، ٢٣ آذار، ١٩٩٨.
- ٨- الحياة، ٢٦ آذار، ١٩٩٨.
- ٩- النهار، ٢١ آذار، ١٩٩٨ و ٣٠ آذار، ١٩٩٨.

---

## الممثلة المسرحية العربية وتحديات الظهور على خشبة (أواخر القرن التاسع عشر)

وطفاء حمادى

---

امرأة بحثى مختلفة: لقد ظهرت فى زمن عبرت عن خصائصه صرخة تلك المرأة: "دخلك يابونا، جايبى أعترف، ارتكبت خطية، شفت مرسح" (أى أرجوك يا أبونا (الخورى) جئت لأعترف بارتكابى خطيئة، لقد شاهدت مسرحاً) حصل هذا فى لبنان عام ١٨٩٥.

وفى سوريا : أدركنا يا أمير المؤمنين، إن الفسق والفجور قد تفشيا فى الشام، فتهتكت الأعراض، وماتت الفضيلة، ووثد الشرف، واختلطت النساء بالرجال<sup>(١)</sup>. بهذا الكلام عبر الشيخ سعيد الغبرا السورى، عن موقفه من المسرح، وعن صعود المرأة على خشبة. عندما ذهب يعترض لدى الخديوى على قيام مسرح أبو خليل القباني فى الشام، عام ١٨٧٠.

إذن فى ظل التحريم الدينى، وفى ظل الموقف الاجتماعى المعادى له، ظهر المسرح، وظهرت المرأة على خشبته، لتتلو خطاب "المباشر"، بعدما خرجت من قفص الحریم، حيث كان الرقص والغناء مهنة جوارى القصور، والمملوكات اللاتى كن يعرضن للبيع، وحيث كانت هذه المهنة تعبر عن الأعمال المحترقة، كما تقول سيمون دى بوفوار<sup>(٢)</sup>.

فى ظل هذه التحديات، ظهرت المرأة على خشبة، وهى تعلم منذ البداية أن أداتها التعبيرية الوحيدة لهذا الظهور هى الجسد، وتعلم أيضاً أنها ينبغى أن تكسر القيود المعوقة لحركته. لذا شاءت أن تحركه وأن تحييه، وهو الذى أميت منذ بدايات التاريخ أضحية وقربانا إرضاءً للآلهة. وهو الذى ما زال يختلج رعباً من عقاب الآخرة، ويرقص سعادة وفرحاً لثوابها. ثم استبيح لسلطة ذكورية، وخضع لإرادتها، وإذا تمرد



عليها وانعتق منها تهتز مقولة الشرف المتوارثة من الأب، إلى الأخ، إلى الزوج؛ لأنه مرتع الأنوثة، والخصوبة، وبؤرة الفساد: إنه التناقضات كلها. ومع ذلك حملته المرأة وصعدت إلى الخشبة، وفجرتة قولاً وحركة، ومعاناة، وفرحاً، ووجعاً. لذلك وئد الشرف واغتيلت الفضيلة وارتكبت الخطايا عندما صعدت المرأة على الخشبة. ولذلك سلكت المرأة / الممثلة سبل التحدى الذى لم يكن تحدياً للمجتمع أو البيئة فقط، بل كان تحدياً للذات التى تنوء تحت ثقل الموروث والتابو.

وشكل هذا التحدى تساؤلاً دفعنى إلى البحث فى آلية ظهور المرأة على الخشبة، ومدى ارتباط هذا الظهور بمرحلة كانت فيها المرأة تقبع فى زوايا المنزل، تغطيها أذرع القماش من قمة رأسها حتى أخمص قدميها. وفى مرحلة بدأت فيها أصوات النساء تطلع فى الصحف مطالبة بحق المرأة فى الخروج والتعلم والعمل، وتعلو أصواتها فى مظاهرات تنشد فيها الحرية وتطالب بخلع الحجاب. فى هذه المرحلة وعلى الضفة الأخرى دخلت المرأة المجال الفنى منذ عام ١٨٧٠، وذلك فى حركية عمودية، انتقلت فيها من مرتبتها الاجتماعية الضيقة إلى مرتبة أخرى أكثر تقدماً فى البنية الاجتماعية التراتبية. وبدخولها المسرح أكدت أن ما يمثله دور المرأة الحداثى فى الخروج والظهور **Exhibitionnisme** على خشبة المسرح، يتعارض تماماً مع دور المرأة ومهمتها فى المجالات الأخرى بالمعنى التقليدى المتعارف عليه، لاسيما أن هذا الخروج جاء نتيجة محاولة فردية لتدمير النظام المجتمعى القديم ولرفض التقاليد.

وحاولت رصد آلية هذه الحركة الانتقالية، عبر تساؤلات تتصل بحركة المجتمع فى أواخر القرن التاسع عشر، وتتعلق بمدى ظهور المرأة على الخشبة ومدى التحديات التى قامت بها، لأن العمل الفنى والفنان لا يحققان شرعيتهما بذاتهما ومن خلال شروطهما الخاصة. ففكرة العمل القائم الحامل لقيمة وهو وإن كان يفرض شرعيته من داخله، لا يمكن أن ينفصل عن الخطاب الاجتماعى، إنه فى الواقع نتاج له، بكل صوره ومستوياته.

انطلاقاً من هذه العلاقة الجدلية التى تربط حركة صعود المرأة على الخشبة مع حركة المجتمع، حاولت التعرف على صورة المجتمع العربى فى أواخر القرن التاسع

عشر من خلال علاقته مع المسرح ومن خلال نظرتة إلى المرأة، ولا سيما المرأة الممثلة، المسرحية، ولكي أتبين علاقة هذه المرأة بالمسرح استعنت بسيرة موجزة لبعض الممثلات. قدر ما توفر لدى من معلومات يمكنها الكشف عن علاقة المجتمع بهذه المرأة، وحصلت على هذه المعلومات بصعوبة لأن موضوع المرأة، ولا سيما المرأة الممثلة وكذلك الرجل الممثل لم يصيبهما الخط البحث بل توفر... توفر لها الحظ بالتهميش والإهمال من قبل الباحثين والباحثات. لذلك أحاول تبين آلية هذا الظهور وصور النحديات من خلال العناصر الآتية:

١- الأسباب التي حالت دون ظهور المرأة على خشبة.

٢- الأسباب التي أسهمت في هذا الظهور.

٣- بدايات ظهور المرأة على خشبة.

#### ١ - الأسباب التي حالت دون ظهور المرأة على خشبة

أ - رفض المجتمع لفكرة المسرح عامة، والتحریم الدينى له.

ب - صورة المرأة الممثلة.

ج- موقف بعض المفكرين النهضويين.

#### أ - رفض المجتمع لفكرة المسرح عامة، والتحریم الدينى له

منذ عام ١٨٤٧؛ أى منذ منتصف القرن التاسع عشر، أى تاريخ معرفة العرب بالمسرح، والمحاولات جادة من أجل ترسيخ المسرح فى سياق عضوى مع ثقافتنا. ومن أجل التأكيد للناس وللسلطات الدينية والأنظمة السياسية والتربوية والثقافية، بأن دور المسرح لا يقل أهمية عن دور المدرسة الموجهة. ولم يكن من السهل على الرواد المسرحيين القيام بهذا العمل إلا بعد جهود مضيئة وصبر وكفاح، لأن التياترو مازال يحمل فى نفوس الجماهير تلك المشاهد المثيرة والرقصات والأدوار المرفهة التي تزودهم بها النوادي الليلية والملاهي وما إلى ذلك<sup>(٣)</sup>. وكان الجمهور يعد المسرح بدعة Heresie تتحدى المنع الدينى له أسوة بالخمير والميسر، لذلك صنف من الكبائر "الخطايا الكبرى".

وترافق هذا الرفض الدينى المجتمعى وتحريمه للمسرح تصدى رجال الدين

لرجال المسرح، بحيث صار لبعض رجال المسرح رجال دين يتصدون لهم: "لقد حرّم مسرح النقاش الذى سعى إلى متابعة مسيرة مارون المسرحية فى لبنان، الأب المارونى شيخو العيساوى فى لبنان"، كما حرّم مسرح أبى خليل القبانى فى سوريا الشيخ سعيد الغبرا وحرص عليه الخديوى عندما قال أن: "الفضيلة ماتت، والشرف وئد، والرجال يختلطون بالنساء"<sup>(٤)</sup>، والملاحظ هنا أن التحريم الدينى لم يقتصر على الدين الإسلامى، بل والمسيحى أيضاً، ويؤكد ذلك ما ذكرنا فى بداية بحثنا، عن عد المرأة المشاهدة للمسرح، امرأة خاطئة.

وشمل هذا التحريم والمعارضة الاجتماعية للمسرح، الرجل والمرأة على السواء، لذلك عد محمود تيمور ممارسة التمثيل أمراً يوازى بصعوبته وجرأته حركات تحرير المرأة فى تلك المرحلة، ويقول فى ذلك: "لعل لا أكون مغالياً، إذا شبهت اقتحام ذلك المحامى النابه عبد الرحمن رشدى للمسرح العربى، فى جرأة وفى غير مبالاة للساند، من عرف وتقاليد وأوضاع اجتماعية... بتلك الحركات الجديدة الجريئة التى تميز بها العصر مثل السفور، واشتراك المرأة مع الرجل فى ميدان العمل"<sup>(٥)</sup>. وربط تيمور ذلك بنظرة المجتمع الدونية إلى المسرح والممثل الذى سُمى بالمضحكاتى Bouffon<sup>(٦)</sup>.

## ب - صورة الممثلة فى المجتمع

منذ بداية ظهورها على خشبة، كانت المرأة تعلم أنه بين الدعوات لتحررها وبين الإصرار على بقائها فى المنزل، هناك نضال من نوع آخر ينبغى أن تخوضه للوصول إلى المسرح، لأن صناعة المسرح أو تقديم عرض مسرحى يفترض الظهور وليس الاختباء؛ أى لا تختبئ وراء قصة أو قصيدة شعر تكتبها امرأة أو شاعرة من وراء الحجاب أو داخل المنزل. ولا وراء لوحة تشكيلية ترسمها الفنانة وهى فى محترفها، بل هو أداء يفترض ظهوراً على خشبة، فى المنظر العملى للحضور من خلال الجسد والصوت والتعبير الحى، حضور سافر لا حجاب يغطيه عن المشاهد، حضور يقتضى تحدياً خاضته المرأة من خلال خشبة المسرح، للخروج إلى العام، والتعبير عن الذات، لأن هذا الظهور والخروج كليهما يصبحان جزءاً من عملية عرض المرأة لدورها المتغير



فى المجتمع وفى الثقافة السائدة. إنه تحد كبير لها<sup>(٧)</sup>... ويرتبط هذا الخروج بما يشكله من الشرف والطهارة من مفهوميين جد حساسين فى الهندسة الاجتماعية، حيث إنهما يرتبطان بطريقة شبه قدرية بين مكان الرجل والسلوك الجنسى للنساء الخاضعات له (زوجات، أخوات)<sup>(٨)</sup>. وهنا تكمن مقاومتها حسب فوكو باتخاذ صور صراعات ضد أشكال الاستعباد، وليس بالضرورة أن تقوم مقاومتها على تحديد سياسات النوع فقط: ذكر / أنثى كوسيلة للظهور على الخشبة<sup>(٩)</sup>، لأن قضية المساواة بين الجنسين تختلف فى مجال المسرح، إذ إنها تتميز بفردية النساء الممثلات عن فردية النساء الأخريات. لذلك صار أمر تحقيق الإدراك بالأسس الحقيقية والمتجددة لهذا الظهور يضيف تميزا عن مجالات العلوم والأخلاق والإنسانيات وغيرها من المجالات الفكرية والعلمية<sup>(١٠)</sup>. لأن هذا التميز يفترض إضفاء شرعية تسهم بشكل فعال ومباشر ومؤثر، فى دعم مفهوم الخروج إلى المسرح الذى ظل مكروسا فى اعتقاد الناس. بأن المرأة خرجت تستعرض. ولم يتم الاعتراف بها بوصفها شخصا يبدع أو يقدم أعمالا استعراضية، تستحق اهتمام الجمهور، وتستقطب آراء النقاد إلا مؤخرا<sup>(١١)</sup>.

فضلا عن أن نظرة المجتمع إليها كانت نظرة احتقار، وهى التى سميت ببنت الهوى Prostitute<sup>(١٢)</sup>. أو سميت بالأرتست Artiste والترجمة الحرفية لها فنانة، التى ظلت متداولة منذ بدايات الوجود الفرنسى فى مصر. ولكن حدث انزلاق لها فى اللغة المحكية، فى المفهوم والسياق، وصارت تعبر عن الفتيات اللواتى كانت القوات الفرنسية تصطحبهن لتسلية الجنود والترويح عنهم؛ ذلك لأن اللجوء إلى العاهرات هى عملية سارية فى الجندية. لذلك اختلط التعبير بين بنات الهوى وبنات المسرح، وصارت حدود التمييز بينهما صعبة، ولا تزال حتى اليوم، كلمة أرتست تعنى المرأة التى تسلك سلوك الإثارة بالمفهوم الشعبى، إذا كانت ثيابها فاضحة أو تبرجها بارزا جدا نقول: إنها كالأرتست<sup>(١٣)</sup>.

ويتعقد هذا الأمر وتتعاظم صعوبات الصعود إلى الخشبة، بسبب استخدام المثلة/ المرأة لجسدها على هذه الخشبة، ويرتبط هذا الجسد بالإغراء والمتعة Hedosiste. وعندما يبرز الجسد تختزل المرأة إلى حدوده، ويختزل هذا الجسد إلى



بعده الجنسي<sup>(١٤)</sup>، إن ارتباط جسد المرأة بهذا البعد حولها إلى مجرد عنصر رمزي على خشبة المسرح، وهي غالبا ما تكون ممثلة عظيمة ولكنها لا تنجو من هذا المفهوم. هذا الأمر الذي دعا بالفكرة الفرنسية سيمون دي بوفوار إلى تحذير المرأة الممثلة من كيفية استخدام جسدها لذلك "تخاف من ميل قوى لدى الممثلة إلى التبرج وعبادة جسدها، وترى أن قليلات منهن عرفن، نظير راشيل وسارة برنار، كيف يوفقن بين الحرية الشخصية والمهنة، وجعلن الثانية فناً خالصاً، لا آلة ابتزاز للمال ولا استمالة الرجل"<sup>(١٥)</sup>، وتعيش هذه المرأة الحالة ولا تستسلم لها بل تقوم بتحديات كبيرة تشترك فيها المرأة الشرقية والغربية على السواء.

#### أ - الممثلة في المجتمع الغربي

منذ البدايات كانت نظرة المجتمع الغربي إلى المرأة الممثلة وضيفة ومحتقرة. كان يعرف بين الجميع أن الممثلة ما هي إلا وسيلة لتحقيق الرغبات الجنسية: فالمجتمع الروماني كان يجبر الممثلة على التعري على الخشبة، ولا شيء كان يغير في وضعها الاجتماعي، وذهب احتقار المجتمع اليوناني لها أبعد من ذلك عندما عد الممثلين أعلى من العبيد بقليل. والمرأة تعد مومسا لا تستطيع أن تقيم عقد زواج شرعي، ولا ممارسة أي مهنة أخرى، وبنات وحفيدات الممثلات لا يستثنين من هذا القانون. ولم يكن الحال أفضل في إنجلترا، لأنه كان ممنوعاً على المرأة الصعود إلى الخشبة في عهد الملكة إليزابيث، واستمر الوجود غير الشرعي لها في المسرح حتى عام ١٦٦٠، وتقول سكلار: "في أزمنة مختلفة، كان من المحظور على المرأة ممارسة التمثيل نهائياً حتى حين سمح لها بذلك، أُجبرت على ارتداء ملابس تميزها"<sup>(١٦)</sup>.

ولكن النهضة الأوروبية أسهمت في تخليص المسرح من الأحكام الدينية، فطلب إلى المرأة الغربية المشاركة في النشاطات الفكرية، ولكن مساهمتها في المسرح كانت تقتصر على حسابنهن مصدر إلهام. ومع الوقت اجتاحت أوروبا تظاهرات مشهدية رائعة، أسهمت في دخول المرأة المسرح، ومثلت النساء في فرنسا مع Corneille وراسين في القرن السابع عشر، عندما أوصل هذان المؤلفان الرصينان المسرح إلى مستواه التعبيري العالي، مع ممثلات لعبن دور بطلات إغريقيات وكوميديات.

دخلت المرأة المسرح فيما بعد، وسواء أكانت ممثلة شرقية أم غربية، فقد عانت من أحكام دينية، وقيم أخلاقية سائدة آنذاك، صنفتها عاهرة حيناً ومومساً حيناً آخر<sup>(١٧)</sup>، لذلك اضطرت المرأة إلى عدم إعلان هويتها فعملت تحت اسم مستعار.

ولم تدخل المرأة الأوروبية المسرح بشكل لائق إلا في بدايات حركة التحرر، ومع التظاهرات التي اجتاحت أوروبا<sup>(١٨)</sup>؛ أي في منتصف القرن التاسع عشر، وبعدما ظهر إبسن وآخرون وبدأوا بتقديم أعمال تطرح القضايا الاجتماعية والعائلية، وقدموا من خلالها صوراً جديدة للمرأة. حيث وجدت صدى في موجات حركات التحرر النسائي في الشرق أو في الغرب مما دعم صعودها إلى خشبة وذلك عندما برزت العوامل الآتية:

١- تغيير النظرة الأخلاقية السائدة للجنس وتغيير نظرة الفروق بين الجنسين.

٢- إقرار حق التعلم للمرأة.

لقد حولت المرأة/ الممثلة الشرقية أو الغربية تصنيف المجتمع لها ونظرتها الدونية إليهما. ولم تقف الممثلة الغربية صامته إزاء هذا الموقف بل أثارت هذه القضية في أعمالها ولم تزل تطرح حتى اليوم، ودافعت بشرف عن مهنة التمثيل والممثلات كما فعلت الممثلة شارلوت بفايفر<sup>(١٩)</sup>.

#### ب - صورة الممثلة العربية في المجتمع

ورأت الممثلة العربية أن نضالها أكثر صعوبة من نضال المرأة الغربية في حقول الثقافة والاجتماعيات، من أجل تحقيق مكتسبات التعليم والعمل، لذلك بقي اقترابها من التمثيل عملاً محفوفاً بالمخاطر دونه عقبات شتى، ويرتبط بمفهوم التربية عامة، وبأفكار مسبقة تعد التمثيل، لعلاقته بالجسد (الرقص والغناء)، عملاً يتنافى مع تربية النساء، لذلك ظلت مشكلة المرأة الممثلة في المسرح مشكلة أساسية منذ معرفة العرب بالمسرح، وكان أن لجأ المسرحيون الرجال إلى الرجل لكي يمثل أدوار النساء في مدارس الصبيان وفي المسارح والأمكنة العامة، والنساء يقمن بدور الرجال في مدارس البنات<sup>(٢٠)</sup>، لذلك كان على المرأة الممثلة أن تقوم بجهود إضافية للبرهنة على انطباعات عالية في المحافظة على الاعتبار الاجتماعي<sup>(٢١)</sup>. لأن المرأة الممثلة تعلم تماماً أن من

جملة التحديات التي عليها القيام بها هو التمسك بأخلاقيات تلك المرحلة وكان ذلك شرطا ضروريا لأن المرأة الأخرى كانت امرأة محجبة، مثلا كانت المرأة المشاهدة في عام ١٨٧٧، تجلس في المقاصير التي تعج بالنساء<sup>(٢٣)</sup>، وكن بغالبيتهم يرتدين ملابس شرقية، ولكن لم تكن ثمة امرأة سافرة، وكانت تبدو عليهن سيماء اليسر، يرتدين لباسا موحدا يتألف من حبرة مصنوعة من التفقا السوداء، وبرقع أبيض يغطي الوجه، ولما كن مسلمات، والمسلمة - حسب نجم - كانت تعنى بمشاهدة التمثيل، وهن ينتمين إلى الطبقات الراقية<sup>(٢٣)</sup>.

هذا ما قامت به الممثلات في أواخر القرن التاسع عشر، في لبنان، ومصر، وكان لظهورهن شروط: التشدد في مسائل الأخلاقيات، ولكي تشترك المرأة في المسرح، كان يجب إعطاؤها ضمانات بأن المسرح عمل صادق، وهو نشاط أخلاقي، أدبي، اجتماعي، وينبغي أن يعمل على تصوير النواحي الإيجابية في شخصيتها، ومن شأنه أن ينسجم ليس مع المرأة/المثلة فقط، بل مع نويها<sup>(٢٤)</sup>.

وبدأت المرأة، وبعد محاولات دائبة، تشترك عمليا في معترك الحياة المسرحية، ولكن لتمثل دور البنت المقموعة، أو الحماة الخبيثة، أو النساء اللواتي يقلدن الأوربيات.

وعلى الضفة الأخرى، قامت بعض الممثلات اللواتي ظهرن على خشبة الارتباط في علاقة زوجية مع المخرج أو الممثل: فاطمة رشدي وعزيز عيد، روز اليوسف وزكي طليمات في مصر، سعدية قصابوي ونور الدين في تونس، ولا تزال هذه الظاهرة حتى اليوم: أنطوان ملتقى ولطيفة ملتقى، نضال الأشقر وفؤاد نعيم، حنان الحاج على وروجيه عساف، أسعد فضة ومها الصالح<sup>(٢٥)</sup>، ذلك لأن الرجل هذا الحصن الحامي يمكن أن يدعم اجتماعيا زوجته المثلة في أمر تسهيل وضعها على خشبة. طبعاً إن الصورة اختلفت اليوم عما كانت عليه في أواخر القرن التاسع عشر، فالمرأة المثلة اليوم، تستطيع أن تقف على خشبة باستقلالية تامة.

### **ج- موقف بعض المفكرين النهضويين**

رافق التحريم الديني للمسرح ولصعود المرأة إلى خشبة، موقف بعض المفكرين



النهضويين العرب، وذلك انطلاقاً من المفهوم الإسلامى الذى يدعونه هم أولاً، ثم النظرة الاجتماعية التى تحتقر الفن التمثيلى لا سيما للمرأة، وأكد ذلك فى فترة لاحقة ليست ببعيدة، موقف المويلحى بقوله: "ليس فى الدين الإسلامى ما يسمح بإشراك النساء مع الرجال فى تأدية هذا الفن، وأثبت ذلك أن خلو المجتمع العربى من المسرح حسنة لا سيئة، وما نال الغربيين من هذا الفن، إنما كان عكس المراد، فأى نفع إنن فى فن جر على أصحابه الوبال"<sup>(٢٦)</sup>.

وبهذا يؤكد المويلحى أن رقص الأوربيين هو برهان على الدعارة والانحلال الخلقى، لذلك فهو يرى أن ما يوافق الغرب لا يلائم عادات الشرق، ودينه وتراثه. وبذلك نفر المسلمون من اقتباس المسرح الغربى، لأن المسرحيات الغربية قائمة على العشق مثلاً، والعادات الشرقية تستنكر إظهار الغرام وتعدده عاراً<sup>(٢٧)</sup>. ويتجاهل المويلحى أو يتناسى ما ورد فى المؤلفات العربية من حكايات عن الفسق والفجور والعشق والفنون منذ كتاب "الأغانى" وصولاً إلى "ألف ليلة وليلة".

ولكن الدافع الأساسى لهذا الرفض للمسرح ولصعود المرأة على خشبته، يكمن فى إبقاء المرأة الشرقية مصونة محجبة، وذلك على الرغم من تأييد النهضويين لحريتها التى ينبغى أن تختلف - حسب مفهومهم - عن حرية المرأة الغربية، كيف يوافقان إنن على ظهورها على الخشبة؟

ونرى أن المفكرين النهضويين ينادون بحرية المرأة ويؤيدون ذلك، ولكن هذا الأمر يظل مشروطاً بمقاييس الأمومة وتربية الأجيال فقط. وينبغى ألا يتعدى إطار حركتها داخل المنزل، ولا ظهورها على خشبة المسرح. فالشدياق الذى دعا المرأة إلى ممارسة حريتها الجنسية اعتبر أن المسرحيات، مع أنها تعلم المحامد والمكارم، إلا أن النساء يتعلمن منها العشق وخيانة الزوج<sup>(٢٨)</sup>.

## ٢- الأسباب التى أسهمت فى ظهور المرأة على الخشبة

- أ - دينامية حركة المرأة فى أواخر القرن التاسع عشر.
- ب - مساهمة بعض مفكرى النهضة فى ظهورها على الخشبة.



## أ - دينامية حركة المرأة فى أواخر القرن التاسع عشر

خرجت المرأة إلى المجال العام بناء على صيغ مختلفة ومتضاربة فى تاريخ بلادهن القريب، وبناء على صلة تلك البلاد بالغرب السياسية والاقتصادية والثقافية، التى أثرت فى ظهور دعوة التحرير، وامتازت هذه المرحلة بأنها عهد الحركات الاجتماعية، والمنظمات الإنسانية التى رأت النور، وأسهمت فيها نساء الطبقة الوسطى، فانبثقت من هذه الحركات جمعيات هدفها مساعدة العاملات على حل مشاكلهن، وطالبت بحق النساء فى التعلم والعمل، وطالبت بخلع الحجاب، كما فعلت هدى شعراوى وهى عائدة من إحدى المؤتمرات.

ظهرت أولى الصحف النسائية، وأسمعت صوت المرأة عام ١٨٤٩ بإدارة الفرنسية جان دوروان<sup>(٢٩)</sup>. ومنذ مطلع النهضة واكب الأدب النسوى الانطلاقة الأدبية العامة، فكان مظهرا نهضويا قوميا. بدليل تنوع إنتاجه، وتعدد أغراضه وأهدافه، وتوزعه بين عدة اتجاهات؛ كاتجاه الإحياء العلمى مع عفيفة الشرتونى، والترجمة والتعريب والرواية مع لبيبة هاشم، والشعر مع وردة اليازجى ونبوية موسى، والقصة مع أليس البستانى، والصحافة مع محبوبه حداد ونجلاء أبى اللمع، والموسيقى مع ماريانا مراش الحلبية، والأدب والشعر والصحافة والمسرح مع زينب فواز.

وهنا ينبغى الإشارة إلى أن المرأة العربية بدأت الكتابة فى الصحافة والرواية والشعر موقعة باسمها الحقيقى وليس تحت اسم مستعار كما فعلت المرأة الغربية فى بداياتها، التى نسبت أعمالها إلى رجال من أسرتها.

تكاثر عدد النابغات فى الأدب والعلوم والطب والرياضيات والفلك والعلوم الاجتماعية. وإلى جانب هؤلاء ظهرت الممثلات المسرحيات، ومديرات الفرق المسرحية؛ مثل منيرة المهدية، وبديعة مصابنى، وفاطمة رشدى، وروز اليوسف. ولكن مسألة إغفال ذكر الفنانات الممثلات اللواتى نبغن فى المسرح وكذلك الفنانين الرجال، أمر يستدعى التوقف عنده، لا سيما أن بعض الأبحاث تذكر اللواتى نبغن فى التصوير والموسيقى، ولكنها تسقط من اهتمامها دراسة واقع الممثلة المسرحية أو السينمائية.

## ب - مساهمة بعض مفكرى النهضة فى ظهورها على خشبة المسرح

واكبت دينامية حركة المرأة الاجتماعية والثقافية والمطلبية دعوة مفكرى عصر

النهضة لتحرير المرأة ومساندتها ودعمها في أواخر القرن التاسع عشر، وبدأت هذه الدعوة في خطاب بطرس البستاني وفرح أنطون وشبلى شميل ورفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي، طالب هؤلاء بمنحها حقوقها في التعليم وممارسة الوظائف والمساواة في الحقوق مع الرجل، وظهر كتابا قاسم أمين "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" بشكل علمي مدروس يدعو المرأة للتحرر ١٨٨٩، وتمثلت هذه الدعوة في قصص سعيد البستاني؛ مثل "كذاب الخدر" و"سمير الأمير"<sup>(٣٠)</sup>.

وتعدت هذه الدعوة حدود حقوق المرأة في التعليم، ومساواتها بالرجل، في مجال الحقوق والعمل، وبلغت حداً أكثر جرأة عندما تناول مفكرو عصر النهضة وكتاب المسرح في أواخر القرن التاسع عشر، قضية المرأة<sup>(٣١)</sup>.

أ - في قضية تحرير المرأة، كتب فرح أنطون مسرحيات "مصر الجديدة ومصر القديمة" و"بنات الشوارع" و"صلاح الدين" و"مملكة أورشليم". يبرز أنطون في هذه المسرحيات تحدياً للعصر، بحيث تنبض المسرحية بالحياة اليومية، وي طرح مشكلة تحرير المرأة التي كانت تقلقه تعقيداتها وتناقضاتها منذ فترة طويلة، وكان قد دافع قبل ذلك عن حق النساء في الاشتراك في الحياة الاجتماعية في أحد أعماله الأدبية الذي يحمل عنوان "تربية المرأة" مع أنه يرى أن مهمة المرأة الأساسية هي الأسرة والأمومة.

وفي "مسرحية مصر الجديدة ومصر القديمة" التي كتبها عام ١٩١٣ وأثار فيها مشكلة الفهم الخاطئ لعنى التحرر، تدور أحداث هذه المسرحية في كازينو هليوبوليس حيث تعمل مطربة اسمها ألاماز، وفي لحظة الثورة ضد وضع المرأة غير العادل في العالم العربي، تقطع ألاماز علاقتها بأسرتها، وتحاول أن تعيش حياتها مستقلة، ولكنها تبدو استقلالية خادعة، فهي والكازينو، ملك للداهية خريستو<sup>(٣٢)</sup> وخريستو، ومحبوها، لا يقلون خسة وغدرا بعضهم عن بعض. على أن أحدهم، ويدعى فؤاد يعمل في التجارة، يستأجر لها شقة ويبعدها عن جو الكازينو... إن مشكلة ألاماز كما يبرزها أنطون تدل على فهم خاطئ لقيمة الحرية، وإن سعى ألاماز إلى الاستقلالية ورفضها وصراعها لا يعدو كونها مجرد خيال<sup>(٣٣)</sup>. وتنزاح دعوة قاسم أمين إلى الفنون،

فهو يرى أنه لا شيء يمنع المرأة المصرية من أن تشتغل مثل المرأة الغربية بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة إلا جهلها وإهمال تربيتها<sup>(٣٤)</sup>.

وبدعوته إلى تعليم المرأة الفنون الجميلة، فهو لم يحدد أى نوع من الفنون، هل تشمل الفنون الجميلة هذه التمثيل والمسرح، أم الرسم والفن التشكيلي... ثم يتابع: "إن الفنون الجميلة والصنائع والمخترعات والفلسفة العالية، كل ذلك يستلفت المرأة مثل ما استلفتته من الرجل، فأى نفس شريفة لا تشتاق إلى مطالعتها والتمتع بكنوزها، طلباً لتحقيق السعادة فى الدنيا والآخرة، وأى فرق بين الرجل والمرأة فى هذا الشوق ونحن نرى أن الصبيان بين الذكور والإناث، يستقون فى الاستفهام عن كل شيء، يعرض لهم، وربما كان الولع بذلك من الأنثى أشد منه من الذكر<sup>(٣٥)</sup>".

يضع قاسم أمين الفنون الجميلة فى مصاف راقية، لا بل فى مصاف التطهير Catharsis عندما يساويها بأعمال الخير، وانسجاماً مع دعوته للمساواة بين الرجل والمرأة، لا يفاضل علماً على آخر ولا يرى أن المرأة ينبغى أن تتعلم الآداب دون العلوم، بل هذه العلوم يمكن أن يتلقاها الرجل والمرأة التى ربما تفوق هذا الذكر بتعلمها.

وقام رجال مسرح مترجمون باختيار نصوص مسرحية تعالج موضوعاتها واقع المرأة فى تلك المرحلة، وشهروا مناصرتهم لها مثل محمد عثمان جلال الذى حضر مسرحية " مدرسة الأزواج " عام ١٨٧٠؛ أى قبل قاسم أمين، وعالج فيها مشكلة معالجة الأزواج لزوجاتهم وإصرارهم على إبقائهن فى المنزل، وعدم اشتراكهن فى التسلية والنزهات، وساعده على نجاحها ما كانت تضطرم به البيئة المصرية آنذاك من تدمير الزوجات فى هذه العزلة الظالمة التى ضربت عليهن<sup>(٣٦)</sup>.

### ٣- بدايات ظهور المرأة على خشبة

لقد وقعت أخطاء كثيرة لدى تحديد تاريخ ظهور المرأة الممثلة على خشبة، لعدة أسباب، وهى:

١. إن اسم الممثلة لم يكن يعلن عنه لا فى الإعلان ولا فى برنامج العرض (البروشور)، لهذا السبب اختلف الباحثون فيما بينهم حول تاريخ ظهور الممثلة الأولى على خشبة المسرح العربى، والمقصود بذلك ليس التعرف إلى الاسم فقط، بل التعرف



على بنية المرأة الفكرية والثقافية ووضعها الاجتماعى اللذين أسهما فى تمكينها من التحدى والظهور، ولم يظهر اسمها إلا بعد تأسيس جمعية أنصار التمثيل فى القاهرة عام ١٩٠١، وظهر عام ١٩٠٤ لأول مرة اسم الممثلة نهديّة سلام<sup>(٣٧)</sup>.

٢. لأن بعض النساء مثلن دورا واحدا، ثم غابت أسماؤهن عن خشبة المسرح، لذلك كان الحذر يشوب خطوة تدوين هذا الظهور على الخشبة، أو تغيير اسمها، وفى هذا المجال، وعلى الرغم من كل هذه الموانع التى ذكرنا، تمكنت المرأة/الممثلة بجراتها وتحديها الكبير من الانغراس فى صفحات التاريخ المسرحى<sup>(٣٨)</sup>.

وردت أسماء ممثلات كثيرة، ولكن كثرتها ليست مؤشرا على انتعاش المرأة وإقبالها على امتهان التمثيل المسرحى، فبعضهن قدم عملا واحدا، واكتفين بذلك، ثم تركن الخشبة، لذلك نورد بعض الأسماء التى اشتركت المراجع فى ذكرها، وتكررت فى أكثر من مقالة أو بحث، ولكنها لم تتجاوز حدود التسمية؛ أى لم يتم التطرق إلى واقع هذه المرأة/الممثلة فى علاقتها مع مجتمعها، بشكل يغير الصورة السائدة عنها: مومس أو عاهرة، وإذا سعت بعض المقالات النقدية إلى الإشارة إليها، فإنها تشير إلى جمال طلقتها وجمال جسمها، مع العلم أن هناك ممثلات اهتممن بالتمثيل فى تلك الفترة، روز اليوسف مثلا، عندما قامت بدور المرأة / إحدى الشخصيات المجنونة فى مسرحية "غادة الكاميليا" ذهبت إلى مصح وبقيت ثلاثة أشهر تراقب المجنونات وتدرس سلوكهن وطريقة تصرفهن، وأورد ذلك مطلقها زكى طليمات. إن هناك بعض الأفكار المنشورة هنا وهناك لا ترضى فضول الباحث، ولا تشبع حاجة البحث.

وخطا الخطوة الجريئة يعقوب صنوع الذى عالج مسرحه قضايا الفقر وطرح قضية المواطنة والاحتجاج ضد الفوارق الاجتماعية والظلم. وانسجما مع طرحه، أحدث أكبر تجديد على مستوى المسرح، وجاء بفتاتين فقيرتين، علمهما القراءة والكتابة عام ١٨٧٠، وقدم مسرحيتين : "زوجة الأب" و "آنسة على الموضة"<sup>(٣٩)</sup>.

وتبعه سليم النقاش فى عام ١٨٧٦، وتألفت فرقته من اثنتى عشر ممثل وأربع ممثلات، وظهرت لييبة مانيللى عام ١٨٩٢، وروز اليوسف مثلت مع عزيز عيد عام ١٩١٥، ومنيرة المهديّة عام ١٩١٨، وأسست فرقة خاصة فيما بعد، ومثلت فاطمة



- رشدى مع عزيز عيد ثم تزوجت منه عام ١٩٢٦.
- وكتبت مريم سماط<sup>(٤٠)</sup> (مريم سماط ولدت ١٨٩٠، ممثلة سورية الأصل، وفدت إلى مصر مع أبيها وإخوتها في أواخر الثمانينيات من القرن التاسع عشر).
- وصفها جورج أبيض فقال: إنها تمتاز بجمال الوجه ورشاقة القوام وقوة الصوت ووضوح النبرات وسلامة العبارة.
  - عرض إسكندر فرح على والدها - وكان صديقا له - أن تشترك ابنته في التمثيل، لما توسمه فيها من استعداد للفن، فمثلت دور مريم في مسرحية ميتريدات، فضمها مع أختيها هيلانة وحنينة اللتين لم يرد لهما ذكر فيما بعد، إلى فرقته التي أسسها عام ١٨٩١.
  - دب الشقاق بينها وبين بعض الممثلات، خاصة ميليا ديان فتركت الفرقة وانتقلت إلى فرقة سليمان القرداحى، ثم أخذت تعمل فيما بعد في فرق: القباني، عكاشة، جورج أبيض، الشيخ سلامة حجازى، وعزيز عيد. واعتزلت حوالى عام ١٩٢٠.
  - كانت من أكثر ممثلات جيلها ثقافة وموهبة، ولعلها أول من دون مقالات تناولت تاريخ المسرح المصرى ١٨٩٠-١٩١٥، نشرت فى صحيفة الأهرام فى ٦ مقالات خلال صيف ١٩١٥. مثلت عام ١٩١٥ مع سلامة حجازى، وكتبت عن عملها مع هذه الفرقة، وعن معاناتها: "كانت دار التمثيل العربى مهبطا للآداب ومنبعا للسرور وموردا لعشاق الطبيعة والجمال، وإن يكن قد اتهمها بعضهم بأنها فوق ذلك دار خلاعة ومجانة ودعارة، بيد أنهم لم يكتفوا بالظن بها بل حكموا عليها بما شهدوه من مظاهر خداعة ومن تبرج الغانيات اللواتى شغفن حبا بالتمثيل"<sup>(٤١)</sup>.
  - ولم يقع بين أيدينا سوى ما كتبه المثلة مريم سماط، فى "مذكرات ممثلة" نشرت فى جريدة الأهرام، حيث تشير إلى صعوبة الصعود إلى الخشبة، لكن هذه المذكرات لا تكفى للتعبير عن ذاتية هذه المرأة. ولا تكفى لتعميق رؤيتنا لمكانة المرأة المثلة المسرحية، حتى من خلال ما أوردناه عندما أشرنا إلى موضوع التشكل الاجتماعى للنوع (ذكر/أنثى)، وذلك من الناحية الديناميكية النظرية؛ لذلك نحاول أن ننفض الغبار عن كل ما حجب سيرة المرأة المثلة / الذاتية، ومسيرة حياتها وعلاقتها بالمسرح

والمجتمع<sup>(٢١)</sup>.

ولكن القباني قد جاء بالنساء الممثلات فى عام ١٨٧٠، وسليمان القرداحى استعان بإحدى عشرة ممثلة مسيحية، وقبل هذا كانت زوجته الممثلة الوحيدة فى الفرقة، وعد حينها هذا الأمر ثورة كاملة فى المسرح العربى؛ لأن المرأة المسلمة لم تتجراً بالظهور على خشبة، بينما كان يسمح لها بممارسة الرقص<sup>(٢٢)</sup>. وهنا لم نتأكد إذا كانت التى مارست الرقص هى مسلمة أم مسيحية، بل الشائع أنها كانت تأتى من بلاد الشام، ويؤكد ذلك ما قاله محمود تيمور: "ولكننا على كل حال كنا مغتربين بدخول منيرة المهدية دار التمثيل، والوقوف على ساحته، لشوقنا إلى وجه ممثلة مصرية، تقف بجوار الممثلات السوريات (لبنانيات وسوريات)، بعدما احتكرن خشبة المسرح، وأصبحت ملكاً لهن، يفعلن بها ما يروق لهن"<sup>(٢٣)</sup>.

وفضلاً عن ذلك كانت الممثلات من المسيحيات واليهوديات، وظهرت أولى الممثلات وكانت مطربات مسيحيات ويهوديات عام ١٨٩٠، ظهرت فى فرقة القرداحى وسليم النقاش. ويشير إلى ذلك قول محمد فكرى: "إن من بين الشرقيات من لا يفرض عليهن دينهن، أو تقاليدهن عدم السفر والتبرج والتمثيل، وقد وجدن فى المسرح وسيلة فعالة للإرشاد وتهذيب الأخلاق"<sup>(٢٤)</sup>.

أفادت هؤلاء المسيحيات اللبانيات من اتصال الشرق بالغرب، عن طريق التعلم وانتشار المسرح المدرسى لدى اليسوعيين<sup>(٢٥)</sup>.

لقد عثرنا على معلومات قليلة عن مسيرة فاطمة رشدى، وهى إلى جانب زواجها من المخرج المسرحى عزيز عيد، تجاوزت هذه الحصانة الاجتماعية، وقررت أن تستقل بالرأى واتخاذ القرار، فأنشأت فرقة مسرحية، كانت تتجول بها فى الأقطار العربية: بيروت، الشام، تونس، المغرب، ولقبت فى تونس "بالمرأة التراجيدية"<sup>(٢٦)</sup>.

وتميزت عن رجال المسرح، بأنها لم تتعرف على المسرح من الخارج، ولم تقلق علومها فى الدول الغربية، ولم تكن تتكلم سوى اللغة العربية، وقدمت مسرحياتها باللغة العربية لأنها أسست مسرحاً شعبياً. كان اهتمامها بالجوهري، فهى لم تركز على قضية الشكل أو الحجاب، مع العلم، وحسب بوتيتسيفا، أنها كانت ترتدى لباس امرأة

مسلمة فقيرة، كما تقول زينب فواز<sup>(٤٨)</sup> التي دعت إلى تحرير المرأة وحققها بالخروج للعمل خارج المنزل، ولكنها لم تتخل عن الحجاب. مثلت فاطمة رشدي أدواراً نسائية تاريخية: دور كليوباترا في مسرحية أحمد شوقي "مصرع كليوباترا" ومارجريت في "غادة الكاميليا". ولم تعقد فاطمة رشدي العزم على الاكتفاء بالظهور على خشبة، وتحقيق ذاتها، بل ظل وضع المرأة الأخرى التي تعاني وتحاصر ضمن جدران المنزل، يقلق فاطمة، التي آمنت بضرورة انعتاق المرأة من القيود التي وضعتها التقاليد المتخلفة في تلك المرحلة، وعدت قضية المرأة رسالتها الاجتماعية الوطنية، وفي أثناء جولاتها في بلاد المغرب العربي، دعت في لقاءاتها الشعبية إلى أن يكون المسرح رسالة اجتماعية وطنية، وفيه يمكن الدفاع عن حقوق النساء المثلثات، وعن وضعهن الاجتماعي، وقالت في ذلك: "إن عفة المرأة لا ترتبط بملاءتها بل بروحها"<sup>(٤٩)</sup>.

#### الخاتمة

خضعت هؤلاء الممثلات إلى الظروف نفسها التي خضعت لها المرأة غير الممثلة، لا سيما فيما يتعلق بقضايا: الحجاب، والحرمان من التعلم، والمنع من الخروج، وعدم مساواتها في حقوقها مع الرجل، ومأساة الطلاق، ولكن هؤلاء النساء كان عليهن الوقوف أمام مستويين من التحديات:

١. رفض المجتمع للمسرح بشكل عام.
  ٢. تغيير صورة المرأة الممثلة وفصلها عن صورة المومس.
- ١- رفض المجتمع في تلك المرحلة أي منتصف القرن التاسع عشر المسرح، بشكل عام، هذا الأمر لا يمكن أن ينطبق على المرأة فقط بل يشمل الرجل/ الممثل أيضاً كما ذكرنا؛ لأن المسرح بوصفه بنية مادية للثقافة لم يتم تقبله بسهولة ضمن هذا المفهوم، لأنه ارتبط بمقتضيات الاستعراض والحركة والأداء الجسدي الذي يعبر الممثل والممثلة من خلاله، حيث يعتمد هذا الجسد على مفردات مرئية بصرية، تعادل المكتوب.
- ٢- تغيير صورة المرأة الممثلة وفصلها عن صورة المومس.

وهنا كمننت صعوبة عانت منها الممثلات الغربيات والعربيات على السواء، ولا تزال هذه الصورة تقارب المحظور حتى اليوم؛ إذ إن دراسات وأبحاث حديثة تقام في أوروبا منذ التسعينيات وتعمل على البحث في تغيير صورة الممثلة في المجتمع والدفاع بشرف عن مهنة التمثيل والممثلات كما فعلت شارلوت بفايفر<sup>(٥٠)</sup>، وإن كانت الممثلة العربية الرائدة السورية مريم سماط<sup>(٥١)</sup> قد حملت المرأة الممثلة بعضاً من دواعي هذا الحكم المجتمعي على الممثلة؛ تقول: "وإنما كانت التبعة في ذلك على إفراط الأوانس في تبرجهن ومغالاتهن في سفورهن وزينتهن مما يلقي الشك والريبة في خلد الصالحين من الأدباء، ويولج البشر والسرور في أفئدة نوى القلوب المريضة من عشاق الغزل وفساق النظر".

ومع ذلك تجرأت الممثلات وتحدثت في سياق فوضى القيم التقليدية، كما أحدثت انقلاباً فنياً على ضوء الصراعات الفكرية والجمالية؛ لأن ظهورهن وممارستهن للتمثيل أسهمت في تطوير حقل يتسع شيئاً فشيئاً لظهور ممثلات أخريات ومتخصصات في مجال التمثيل يتخرجن من معاهد الفنون، ويخضن تجربة الإخراج والتقنيات المسرحية (الإضاءة).

صعدت المرأة / الممثلة على الخشبة، وعبرت على الرغم من أنها لا تزال حتى اليوم تخضع لرؤية المخرج الفكرية ولشروطه الفنية، وعلى الرغم من أنها لم تكتب نصها وعلى الرغم من تحذير جان جاك روسو في هذا الصعود عند ما قال: "يجب ألا تصعد المرأة على الخشبة، فالخشبة سلطة والسلطة خاصة بالرجل".



## الهوامش

- ١- محمد يوسف نجم ، المسرحية في الأدب العربي الحديث، ج٢، دار صادر، بيروت، ١٩٨٥، ص ٦٨.
- ٢- سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، عن روز غريب: أضواء على الحركة النسائية المعاصرة، معهد الدراسات النسائية، في العالم العربي، كلية بيروت الجامعية، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ص ٦٠.
- ٣- عبد الرحمن ياغي، في الجهود المسرحية، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص ٩٣.
- ٤- المرجع نفسه، ص ١١١.
- ٥- المرجع نفسه، ص ١١١.
- ٦- المرجع نفسه، ص ١١١.
- ٧- المرجع نفسه، ص ١١١.
- ٨- ليزيت جودمان، التيارات المسرحية النسوية، ترجمة آمال أبو شادي، وزارة الثقافة، مركز اللغات، أكاديمية الفنون، ص ٣٩.
- ٩- فاطمة المرنيسي، الجنس كمدرسة اجتماعية بين النص الواقع، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٦، ص ٦٠.
- ١٠- ليزيت جودمان، التيارات المسرحية النسوية المعاصرة، ص ٢٧.
- ١١- المرجع نفسه، ص ٣٩.
- ١٢- عبد الرحمن ياغي، في الجهود المسرحية، ص ١١١.
- ١٣- Hakmé Abou Ali, l'actrice au Liban, 1960-1990, thèse de doctorat, Nouveau Régime, manus crit, 2tomes, UNI, ParisIII, 1962, p 18.
- ١٤- المرنيسي، مرجع سابق ، ص ١٢٢.

- ١٥- سيمون، الجنس الآخر، ص ٢٠.
- ١٦- روبرت سكلار، نحو نظرية مسرح المرأة في مجلة درامية *Drama Review*، ترجمة سناء صليحة، ١٩٨٠، عن مجلة المسرح، عدد ٥٧، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٤١.
- ١٧- المرجع نفسه، ص ٤٢.
- ١٨- *Hakme Abou Ali, l'actrice au Liban, Ibidem, p18.*
- ١٩- هيلجا كرافت، كاتبات المسرح في ألمانيا ومسرح الآخر، ترجمة وتقديم فوزية حسن، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، وزارة الثقافة، مهرجان القاهرة الدولي للمسرح التجريبي، الدورة التاسعة، ١٩٩٧، ص ك ٨١.
- ٢٠- نبيل أبو مراد، المسرح في لبنان، مراحل أنواعه، قضاياها، وأعلامه، أطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٢٠.
- ٢١- خالدة سعيد، الحركة المسرحية في لبنان، ١٩٦٠-١٩٧٥، ناشرون، المسرح العربي، لجنة مهرجانات بعلبك، ١٩٩٨، ص ٤٣-٤٤.
- ٢٢- محمد يوسف نجم، المسرحية في الأدب العربي الحديث، ص ٢٢.
- ٢٣- المرجع نفسه، ص ٢.
- ٢٤- نبيل أبو مراد، مرجع سابق، ص ٢٥٧.
- ٢٥- تمارا الكسندروفنا بوتيتسيفا، ألف عام وعام على المسرح العربي، ترجمة توفيق المؤذن، دار الفارابي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ص ٢١٦.
- ٢٦- المويلحي، إبراهيم، حديث عيسى بن هشام، ١٩٤٢، ص: ١٤٩، عن نازك يارد، الرحالون العرب، وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، نوفل، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢، ص: ٢٢٨.
- ٢٧- المرجع نفسه، ص ٢٣١.
- ٢٨- نازك يارد، ص ٣١.
- ٢٩- جورج كلاس، الحركة النسوية في عصر النهضة، ١٨٤٠-١٩٢٨، دار الجيل، ط ١، ١٩٦٦، ص ١٨٨.
- ٣٠- محمد يوسف نجم، المسرحية في الأدب العربي الحديث، ص ٤١٢.

- ٣١- المرجع نفسه، ص ٤١٢.
- ٣٢- المرجع نفسه، ص ٤١٢.
- ٣٣- بوتيتسيفا ألف عام وعام على المسرح العربى، ص ١٧٨.
- ٣٤- قاسم أمين، تحرير المرأة، ص ٢٦.
- ٣٥- المرجع نفسه، ص ٣.
- ٣٦- محمد يوسف نجم المسرحية فى الأدب العربى الحديث، ص ٢٨٤.
- ٣٧- بوتيتسيفا ألف عام وعام على المسرح العربى، ص ١١٦٥.
- ٣٨- عبد الرحمن ياغى، فى الجهود المسرحية العربية، مرجع سابق.
- ٣٩- ياغى، ص ٩٣.
- ٤٠- قاموس المسرح : فاطمة موسى.
- ٤١- مريم سماط، مذكرات ممثلة، التمثيل العربى (٦)، الأهرام ٢٤ سبتمبر، ١٩١٥، عدد ١١٤٣٥.
- ٤٢- ليزيت غودمان، التيارات النسوية، مرجع سابق، ص ٢٧.
- ٤٣- بوتيتسيفا ألف عام وعام على المسرح العربى، ص ١٤٨.
- ٤٤- محمود تيمور، حياتنا التمثيلية، نشرت فى مقالتين، ١٩١٨، عن محمد يوسف نجم، المسرحية فى الأدب العربى، الحديث، مرجع سابق، ص ٢٧٩.
- ٤٥- نازك يارد، مرجع سابق، ص ٣١.
- ٤٦- نبيل أبو مراد، مرجع سابق، ص ١٨٠.
- ٤٧- بوتيتسيفا ألف عام وعام على المسرح العربى، ص ١٧٤.
- ٤٨- زينب فواز، ص ١٤.
- ٤٩- بوتيتسيفا، ألف عام وعام على المسرح العربى، ص ١٧٤.
- ٥٠- هيلجا كرافت، كاتبات المسرح فى ألمانيا والمسرح الآخر، ص ٨١.
- ٥١- مريم سماط مذكرات ممثلة، مرجع سابق.

---

# المرأة فى الخطاب الإبداعى والإعلامى والثقافى

---





---

## الخطاب الإعلامي.. مساحة للاحتواء

### أنيسة الأمين مرعى

---

يشكل عنوان هذا المحور "المرأة فى الخطاب الإعلامى" تحدياً لقارئه؛ لأن مفردة "خطاب" ملفتة فى الطرح، فنحن جيل اللغة والكلمة، تعودنا على ربط هذه المفردة بالقول الذى يحث على التأسيس لمشروع ما. والإعلام الذى نرى هنا أن تسميته "إنباء واتصال" تصلح علمياً أكثر، تعودنا أن نقلصه إلى بعده الطاغى، الصورة، رفيقتنا اليومية، دون أن ننتبه لأخذ مسافة من هذه الصورة والتفكير بها، كأنها المكبوت الذى عاد و سررنا بعودته، كأن عمرنا المنسوج من كلمات، استعادها فجأة، تلقاها كعودة الغائب، كعودة المكبوت الذى لم نجتهد يوماً لاستعادته، كأن متعة الصورة جذبتنا فتواطأنا معها؛ لذا فإن التحدى الذى طرحه العنوان، فرض مسافة وابتعاداً عن الصورة لقراءتها كخطاب يصل إلى الناس ويتلاعب بهم. لحظة أن وجد الناس، المتلقون. فى الحقل المفاهيمى ظهرت جليلة العلاقة بين متغيرين اثنين شكلاً عصب هذه الورقة هما: الخطاب الاتصالي، والنسق الرمزي الذى لا يستوى ولا يكون إلا بوجود الآخر. أما مطرح المرأة فى هذا الخطاب فهو محصلة لتلك العلاقة المتأزمة اليوم بين الخطاب الاتصالي والنسق الرمزي التاريخي؛ لذا فإن ما سوف نحاول تبينه فى هذه الورقة هو:

- طبيعة الخطاب الاتصالي المعاصر.
- علاقته بالنسق الرمزي.
- نوعية تأثيره فى الفرد وفى العام.
- موقع المرأة فيه.

شكل كل من الخطاب الدينى والخطاب السياسى الثورى -حتى لو كانت خطابات كلية توتاليتارية - مساحات فى التاريخ، انضوى فيها الناس على شكل جماعات. من هنا انتبه عدد من الباحثين المتخصصين فى دراسة المحركات والدوافع

السلوكية إلى هذه المسألة، وتم تناولها في السياق الذى تحدث عنه فرويد من أن العصاب الجماعى يوفر على الفرد عصاباً شخصياً.

أخذت هذه الملاحظة بالكثير من الانتباه، أضف إلى أن أوليات التماهى الحاصلة بفعل قوة هذا الخطاب هى ذات نتائج إيجابية على الاقتصاد النفسى للفرد، وتفتح الطريق للتفكير حول هذه المسائل.

إذا تبعنا هذا الخط من التفكير نفترض أن الانضواء فى أى نسق رمزى هو مدخل للاندماج الاجتماعى، والانتظام المجتمعى ولبناء الذات.

يعبر أى نسق رمزى عن نفسه فى خطاب، يكون حاملاً ومروجاً للنسق، ولو أخذ أحياناً، شكل الأيديولوجيا، أى انزلق إلى الوهم. إلا أنه قدم لنا براهين عن قوة الكلام فى احتواء الناس وتسيير شئونهم. وبذلك فإن له أثراً علاجياً قوياً على المستوى الفردى؛ لأنه قدم ويقدم دفاعاً عن نظام متماسك يميز بوضوح الفرق بين الحق والباطل، الشرعى واللاشرعى، يؤول ويعقلن الواقع والقانون، يقدم إجابات لحل الصراعات حتى يقدم طرائق وحلولاً. إنه وسيلة ثقافية لتجاوز الغموض والالتباس والتناقض بطرحه لتراتب الغايات والتوظيفات، حيث عالم صاف يتموضع فيه، وبوضوح، التهديد والخطر وطريقة المقاومة، لا مكان للعجز، إنما إعطاء الفرد أدوات السيطرة الرمزية عبر التأويل الكلى للعالم.<sup>(١)</sup>

إن هذا التأسيس للانتظام الاجتماعى للفرد ولبناء الذات فيه، شكل سر الخطاب، أى خطاب موجه إلى الناس. فالخطاب قائم على طرح جملة من القيم تؤسس لشكل من الاجتماع حيث يتم تعيين مطارح للناس، مكانات وأدواراً. يتم تعيين للعلاقات، ابتداء من شكل السلطة وإدارتها وصولاً إلى علاقة السرير فى نظام يستدخله الناس ويساعدهم على بناء ذواتهم وتنظيم علاقتهم بالآخر ... أنا والآخر، والثالث الرمزى (القانون، العرف.. إلخ) الذى يحدد ويقتن مواجهاًتنا وصراعاتنا، سواء كانت حبا أو كرها. إن المفتاح الأساسى فى أى خطاب هو المرجعية، سواء أكانت هذه المرجعية دينية أم فكرية أم سياسية أم وطنية... وذلك دعماً لمصادقية هذا الخطاب من جهة، ولتعيين الانتماء إلى الجماعة من جهة ثانية.

هذه الأنساق الرمزية ابتدأت بخطاب السيد، المعلم، وتفرعت بعد ذلك (خطاب الحداثة، الخطاب النسوي، الخطاب العلمي، الخطاب التقني... إلخ)

### الخطاب العلمي

يرى J.P. Le brun <sup>(٦)</sup> "أن تطور العلم الحديث زعزع مكانة الهيبة الدينية، وأنتج صلة اجتماعية جديدة، حيث إن ما يحرك الناس، وما يديرهم ليس خطاب المعلم وقوله، إنما جملة معارف. وحسب Claude Le Fort أن المطرح الذي تركه المعلم شغله وسيط ناقل للمعلومات. من هنا، فإننا نشكو في جامعاتنا من أنه لم يعد يوجد معلمون قادرون على تقديم معالم وبالتالي قادرون على التعليم، إنما تضخم في المهارات القادرة على إيصال بعض الأفكار عن الأنظمة المعرفية، وعن إدارة تلك المهارات".

يتابع J.P. Le brun إن ما نعنيه بمفردة "خطاب" علمي هنا، هو ما ينظم الصلة المجتمعية. فمذ اللحظة التي اكتسب فيها العلم نموه استطاع تعديل شرعية هيبة المعلم حسب المعنى الذي ذكرناه، طبعاً مع التمييز هنا بين العلم كطريقة في المعرفة والخطاب العلمي كصلة اجتماعية افتتحها ذلك النوع من المعرفة. إن التحدث عن خطاب وليس عن أيديولوجيا يفهم منه أن العلم أصبح جزءاً "مندمجاً" في الاجتماعي، أي أننا لا نتحدث عن إنتاج وهمي متموضع، إنما عن تغلغل واسع الانتشار في قلب النسيج الاجتماعي. يستعمل هذا الخطاب كامتيان في استخدامات شتى لا تدخل بالضرورة في البحث عن الحقيقة، ربما في مطاردة رؤوس الأموال والإعلانات! وخصائص العلم لم تمكن عملياً "في إدخال معرفة أفضل وأشمل للعالم، إنما أبرزت في حياتنا أشياء وأدوات تبتدئ بفرن الغاز وتمر بالتليفزيون وحبوب منع الحمل والحاسوب الآلي" <sup>(٧)</sup>. (ص ٧٠)

ملخص استعمال مفردة "خطاب" تعني المبالغة في اعتبار المادة، هنا العلم، مرجعية ذات خطاب تؤدي إلى الاعتقاد بأهمية الانتماء إلى هذا النسق.

إن الخطاب العلمي يأخذ طريقه إلينا عبر تجلياته الملموسة والمتجسدة بالتقنية بشكل عام، وبوسائل الاتصال والأنباء بشكل خاص. من هنا خرج خطاب داعم للتقانة



التي تؤدي اليوم دور الصلة بين الذرات المجتمعية والفردية المتناثرة، مما يجعلنا نعتقد بالتقدم التقني لأنه مرئي، نستطيع لمسها بالإصبع.

### خطاب الاتصالات

ترافقت هذه الثورة العلمية بظاهرتين ليستا مترافقتن إنما سائرتان في اتجاهين مختلفين:

• التذور المجتمعي، الانقسامات والانقطاعات.

• ظهور خطاب الاتصال.

رافقت النشرات السريعة الحركات البشرية التاريخية<sup>(4)</sup> منذ نشوء الأديان حتى اليوم، ولم تتحول هذه الوسائط إلى مرجعيات بحد ذاتها؛ لأنها وجدت كتلا بشرية ذات توجيهات سياسية أو فكرية كانت تؤسس لمشاريع وتستعمل النشر والطباعة من أجل أهدافها. أما خطاب الاتصالات فلقد أصبح اليوم شكلا رمزيا ومميزا للمجتمعات، حيث السياسة متفجرة، أي المجتمعات ذات الذاكرة القصيرة مثل الولايات المتحدة الأمريكية "إذ كى تحافظ على تماسكها فإن المجتمعات التي تمتلك ذاكرة تستعمل التاريخ، بينما المجتمعات التي بدون ذاكرة فإنها تستعمل الاتصالات. الاتصال هو السبيل الوحيد لجماعة فقيرة بترميزاتها التاريخية"<sup>(5)</sup>.

فعندما نسمى مجتمعا بأنه مجتمع الاتصالات هذا يعنى أن مرجعيته من ذاته، في تركيز على ذاته. فعندما نقول مجتمع الجاهلية، أو عصر الخلفاء الراشدين أو عصر النهضة، فإننا نعنى ما نقول، يخرج المعنى ممثلا بإشارات لثقافة ما، لأسلوب حياة. أما عندما نقول مجتمع الاتصالات فمعناه أن الاتصال هو مادة ونواة هذا المجتمع. نستشعر هنا انزعاجا ما، كأننا نقاتل ضد الانفجار والتصدع. هنا إذن نحن نعرف المجتمع بآليته الداخلية التي تشكل مرجعية للتعريف، وهذا ما يسميه Tautologie Lucien Sfez ، والتي يعتبرها عارضا يجب تحليله.

هذه الصفة التي يتسم بها مجتمع الاتصالات لها سمات أخرى:

١. الاتصال هنا ليس له علاقة إلا مع ذاته، من يتصل مع من؟ أين هو الآخر الذي يتم الاتصال معه؟ في هذا النوع من الاتصال كل واحد يستطيع سكب ما يريد من

ممارسات ومعتقدات وتطلعات أو مسابقات أيديولوجية. هذه العمومية المفرغة تستطيع استقبال أى شىء إلى ما لا نهاية.

٢. المضمون المقدم يختلف فقط حسب التقنية المستعملة، وكل قادم تقنى هنا يستوعب أشكالاً جديدة، فيصير مجتمع الاتصالات خاضع بالعمق للتكنولوجيا. هنا التقنية تدير المجموع وترتفع إلى مستوى الجامع والبانى المبدئى، أى المرجعية.

٣. نستشف مما سبق أن المجتمع هنا ينتج بنفسه تعريفه؛ لكونه منتجاً لتقنيات تعرفه بدورها. المجتمع يفبرك شيئاً ويصبح هذا الشىء هو المحدد وهو السبب، أى أن الأشياء المفبركة التى يجب أن يتم احتواؤها فى نسق ما تصبح مثلاً معرّفاً للمجتمع وهذا ما يسميه L.S. مجتمع فرانكنشتاين. ويستخلص L.S. هنا أن خطاب الاتصالات هو خطاب يتسم بصفة أطلق عليها اسم Tautisme وهى عبارة عن جمع لثلاثة مفاهيم Totalitarisme, Tautologisme, Autisme أى أن الخطاب الاتصالي يتصل فقط بنفسه فى حالة من الكلية والفصام والتكرار<sup>(٦)</sup>. تاريخياً قد استعمل مفهومى التمثيل والتعبير فإن Tautisme تخلط بين هذين المفهومين. نظن أننا فى التعبير المباشر العفوى إنما عملياً يسيطر ويهيمن التمثيل. تعبر الآلة عنى تمثلى وأنا أظن أننى أعبر عن العالم. ولقد وجد فى كتاب The second self Sherry turkle تعبيراً "مذهلاً" عن كيفية تعاظم الولد مع الآلة إذ يعطيها روحاً و"اعتقاداً" ورغبة وهوية.

عندما كانت الساحات القديمة موجودة منذ اليونان كان الممثل يعبر، وينفعل المشاهد معه بجسده. كانت هناك مسافة ضرورية لمعرفة الحدود بين الأنا والآخر، بين التعبير والتمثيل. فى بداية استعمالنا للآلات كنا مع الآلة، اليوم نحن فى، حيث التباس بين المرسل والمتلقى، الذات والموضوع. الاتصال هنا ليس سوى تكرار لا يرف له جفن لنفس الشىء. يتم ذلك فى صمت الذات المائتة أو الخرساء المتحصنة فى عالمها الداخلى والمأسورة فى كل يبتلعها حتى آخر ذراتها. هذه الكلية هى من دون تراتب وهذا الفصام هو تكرار لذات ذائبة فى كل كأنه اتصال من لا ذات إلى اللا ذات نفسها، وهذا ما يسميه L.S.: "Tautisme".

## الصورة

إن الخطاب الاتصالي المقفل على نفسه يتجلى ببلاغة في الصورة التليفزيونية التي لم تعد تملأ وظيفة الصورة مثلما عرفتھا المجتمعات في تحولاتھا. لقد كان للصورة وظيفة الصلة وهي رمزية ودينية بالمعنى الأول، لهذا كانت سابقة على الكلمة؛ لأنه ومنذ الأزل أدخلت الصورة الناس في نسق من التبادل الرمزي بين النظام الكوني والنظام الاجتماعي؛ لكي تسمح الصورة في إيجاد صلة بين الناس يجب حضور ثالث خفي، مرجعية مما يسمح للصورة بإيجاد صلة مع الناظر إليها وبين الناظرين في ما بينهم. لهذا فإن وظيفة النقل الرمزي التي كانت مناطة بالصورة لا تتم من دون تجاوز. الصورة مثل الكلمة عامل صلة؛ لأنه يوجد في صلب الجماعة غياب جوهري يجب رآه.

نجد الصورة في كل عصور الدعاية الاجتماعية. إنها تجعل المفهوم حركة والمبدأ دينامية الصورة هي الوسيلة التي التحمت بأسطورة التحريك؛ لأن فيها قوة غنائية. ومع ثورة الاعتقادات أخذت الصورة مكانها الفعلي: الصورة تُحيي الحرف خوفاً من أن يقتل الحرف الذهن، مثلما في التعليم فهي وسيلة إيضاح. إنها تستطيع تحريك الحشود أكثر من الفكرة. الصورة تغوى مما يجعل الدعاية بالصورة تحريكا للاعتقاد **Medium is message** – الصورة انفعال أكثر من الفكرة.

الصورة اقتصادية؛ لأنها تقلص وتختصر الشروحات. الصورة مثل الكلمة مساعدة للفاعلية الرمزية سواء كانت تلك الصورة رسماً أو نحناً أو حفراً.

## الصورة المفبركة

الصورة المفبركة هي بنفس الوقت إنتاج، وسيلة فعل، ودلالة. بعد أن تغيرت طبيعة الصورة من الصورة المقدسة إلى الصورة التقنية لم يعد لها التأثير السياسي نفسه ولا الوظيفة الرمزية نفسها، أي وصل الإنسان بالإنسان.

إن ديناميات الصورة والكلمة ليست من نفس الطبيعة ولا تذهب في نفس الاتجاه. تدفعنا الكلمات إلى الأمام. تدفعنا الصورة إلى الوراء. هذا التقهقر في الزمن



يتم لدى الفرد كما لدى النوع. الكتابة هي نقد بينما الصورة هي نرجسية. الأولى توقظ والثانية تنوم وحتى تخدر قليلا. الحرف يستنهض، الصورة ترخي مثل الموسيقى، وبعكس النص تعمل الصورة في الجسم؛ لأن النظرة تداعب. هناك نكوص متعق في أى استسلام بصرى وكأن "المصدر الأم ما قبل التاريخ يأخذوننا بالأحضان" Bercement, Cocooning<sup>(٨)</sup>. كأن سر وقوة الصورة يكمنان في قوة اللاوعى فينا. تعود الصورة إلى زمان ساكن هو زمن الوجدان، الزمن الدينى وزمن الموت. هذا الزمن يجهل فينا تشكلات العقل والتقدم التقنى. هنا نتساءل: إنها قوة الصورة أم قوة ما هو بدائى فينا! صيروراتنا البدئية في الحلم والضحك واللعب والقلق أيضا ! كأنها عودة إلى الرحمية، إلى المحيط البدئى.

الصورة المفبركة التى تأسرننا نستطيع الحصول عليها تماما بنفس الطريقة التى نفتح بها مفتاح الغاز أو حنفية الماء. اقتربت الصورة كثيرا من البشر، ولهذا بالذات فقدت أية هيبة لها علينا وإذا كان من رابح هنا فهو النجم والدكتاتور.

كنا أمام الصورة، مع المرئى نحن فى الصورة "إن المفارقة الرئيسية فى المرئى كونه يعطى أهمية للسمع ويجعل من النظر شكلا للإنصات والإصغاء"<sup>(٩)</sup>. البصرى هو مناخ سمعى حيث يسيل الصوت وهو يسيل الصورة. أن نرى، معناه أن نتراجع عما نراه، نبتعد، وتكون العين خارج الحقل، نحن نرى عن بعد ونسمع عن قرب. المساحة السمعية تمتص، تشرب، تتغلغل. النظر هو حر. السمع هو خضوع. هناك مبدأ سلبي فى السمع بينما يوجد استقلالية فى النظر. إذا كانت الصورة قبل الكلمة، فالصوت هو الآخر قبل الصورة. السمع هو أثرى أساسا وتكوينيا؛ لهذا نحن داخل الصورة، والبلاطو ليست مساحة خارج مساحتنا، والزمن ليس خارج زماننا، إننا فى حالة خلط حيث كل شئ يدخل فى كل شئ. هذا البتر للمساحة الرمزية هو القلب من تقنية الصور المرئية، وهذه المساحة العائمة بين المشاهد والمشهد والمقدمين باتت اليوم البديل عن المساحات العامة التى كانت لنا فيها أمكنة.

### مفارقات الصورة

يقول ريجيس دوبريه إن الشرط الضرورى لكى يكون هناك صورة هو الآخريّة،



أما الصورة التليفزيونية فإنها تقع في باب البصرى المرئى Le Visuel وهى ليست تراجيديا؛ لأنه إذا كانت الصورة الكلاسيكية تعمل حسب مبدأ الواقع، فإن البصرى يعمل حسب مبدأ اللذة، إنه يشكل واقعة بذاته. وهذا انقلاب ليس من دون أخطار على التوازن ذهنى للجميع.

- فى الـ Telecommande يخضع العالم الخارجى للإصبع والعين. نأتى بالكرة الأرضية إلى البيت مثلما نأتى بالبراد أو المكثفة الكهربائية. إنه الانطباع بانفعال الحضور المباشر.

- الإشارة الضوئية تبث بغفلة عنها وعنا الإنجيل الجديد: العالم الحسى القداسة الجديدة هى الراهنية التجسيد حتى العظم.

- إذا كان العالم هو ما يقاومنى ما يغيظنى ويناقض تصوراتى فإن ما نراه على الشاشة هو أشياء: أطفال وراشدون، أعمدة وجسور تمر متساوية لا تستدعى ولا تستوقف أحداً.

- الواقع والحقيقة هى أشياء لا تقول شيئاً سوى اتصال بذاتها. حرب الخليج مثلاً حصلت أو لم تحصل! يتم التكلم فى التليفزيون عن تغطية إخبارية، المرئى يغطى. هل يمكن التحدث عن أخلاقية فى تغطية حرب الخليج! الأخلاق هى الآخر، حيث يختفى الآخر هل يمكن التحدث عن أخلاق ممكنة!

- تسلط الكاميرا على من لديهم قوة الظهور، وبالتالى فهى تؤكد سلطة من لهم السلطة وهذا الإسهاب والإطناب يطير صمام الأمان الضرورى للإمكانيات الأخرى للظهور. المرئى هو الفاشى.

إذا كان يوجد نوابٍ للسينما فإنه لا يوجد نوابٍ للتليفزيون. إنه أسروى Familialiste ليس لديه قوة أن يبنى ولا أن يستدعى التماهى، إن نماذج التماهى مثل: كارى غرانت أو فاتن حمامة أو مارلين مونرو هى وجوه سينمائية. التليفزيون لا يجعلنا نكبر وننضج. قال أحد اللاكانيين: "الشاشة الصغيرة هى من جهة المتخيل، الشاشة الكبيرة هى من جهة الرمزى" وقال السينمائى Godard: "ببساطة هنا أنت ترفع رأسك هناك تخفض عينيك".

## التحويلات مع المرئى

يقول ريجيس دوبريه (ص ٤٤٠) إن الدماغ الأيسر للمجتمعات أى المثقفين، مهنيو الرمزي (الموضوعية، المسافة، الدقة) بدأ يميل بدوره إلى العمل مثل الدماغ الأيمن المرصود للمتخيل (الذاتية، الانفعال، الوجدان). أى أن الطبقة الرمزية بدأت تميل نحو اللا ترميز فى نكوص من التحليل إلى التماس، من المقروء إلى المنظور حيث نرجسية ونظارية Voyaurisme (أمراض العصر). إنه تمجيد الظهورية.

بالنسبة للعام نرصد أربعة إعاقات فى المرئى تجعل من التفكير الاعتراضى القائم على مشروع تاريخى وترميزى شبه مستحيل.

١- الصورة الفيزيائية تجهل منطوق السلب L'ennce du negatif، فالعالم مكتف بذاته فى الصورة، كامل، إنه سلسلة من التوكيدات "A Barve new World". فقط الرمزي يشير إلى التناقضات ويعرف النفى والسلب.

٢- لا تستطيع الصورة تقديم شخصيات إلا إذا كانت هذه الشخصيات متميزة. إنها تقدم أفرادا بأسماء وفى أطر مميزة، أى أنها لا تقدم لا فئات ولا نماذج، إنها تجهل الكونى. كيف نرى مثلا مقولات مثل: الأمة، الإنسانية، العدالة، التعليم الرسمى! هل تعرف الصورة مقولة إن الناس "يولدون أحرارا ومتساوين فى الحقوق" المواطن، الحق، القانون!

٣- تجهل الصورة العمليات العائدة إلى الاحتمالات إلى الفرضيات. لا تستطيع الصورة العمل إلا بالتراكم والإضافة على سطح واحد من الواقع دون إمكانية المستويات المنطقية المتنوعة. إنها فسيفساء من دون رأس ولا ذنب.

٤- أخيرا تجهل الصورة التحديدات الزمنية. لا يمكن إلا المعاصرة، لا قبل ولا بعد، إنه تتابع خطوطى للحظات حاضرة مساوية لبعضها البعض، فخير الاعتداء الإسرائيلى يتساوى مع الإعلان عن علكة.

هذه الإعاقات الأربع هى وقائع وليست أحكاما قيمية مما جعل Jaques Ellul يتحدث عن كارثة روحية.

بما أنه فى السمع البصرى تهيم أولية العفوى على الفكر والفردى على

الجماعى تداعت الطوباويات والكتابات الكبيرة. تم الالتصاق بالحاضر، الانطواء إلى الخاص وتعظيم الحس. سوف نورد قراءة لأثر هذه الآلية على الأجيال الجديدة على ضوء هذه الإعاقات البنيوية:

- إن عدم القدرة على تقديم السلب شكل ذهننا إيجابيا منفتحا على الأشياء يأخذ العالم بين ذراعيه، من خارج سلبيات الأمس التى قاتلناها من دون جدوى. إنه ذهن منتبه للمحيط المباشر. مشغول بتوازنه الخاص، إنما أيضا ذهن محافظ أقل جهوزية لتغيير المتناقضة ينتج التساوى المعم للوقائع المعروضة. فكل صورة تطرد الأخرى والكل يتساوى. إنها صورة واحدة.
- إن عدم القدرة على التعميم تنشئ أفرادا ينتبهون فقط إلى أفراد آخرين مشغولين بفرادة الكائنات والوضعيات، مأخوذون بإحسان ملموس مؤقت (التعاطف مع الكوارث) أكثر مما هم مأخوذون بالعدالة المجردة. إنهم بشر منفتحون يتجراؤون على قول "أنا" (فى التليفزيون لا يتم الكلام إلا بصيغة ال أنا، ال نحن وال هم لا تمر). إنهم أكثر هشاشة وأكثر قابلية للتأثير، لأنهم متروكين لأنفسهم من دون مرساة ولا مرجعيات، مأخوذون بالنجاح الفردى وصوليين و صلفين، لا يعتقدون سوى بالمال وخصوصا لا يعتقدون بالقانون الذى هو التعبير عن الإرادة الجماعية، كتابهم واحد ال Ego. أنايون بقلب طيب.
- عدم القدرة على ترتيب المسائل. نحن أمام كائنات "تعى غموض الواقع" تفضل الانتقائية على ذهنية النسق. إنهم يعملون فى وضعيات عائمة متحررين من مفردات لطالما أقضت مضاجعنا (الثورة، الأمة، الدولة، الحداثة) معدون لبناء صور عن العالم ليست حقيقية إنما قابلة للعيش. ذهنيات مفككة لا تمتلك حسا نقضيا، صادقة لطيفة، وسلبية دون صرامة أو قسوة، إنهم أنفسهم.
- عدم القدرة على الدخول فى الثنيات الزمنية. كائنات غارقة فى زمانها، تعيش لحظتها بحددة، تقيم العابر. حساسة على القيم المحلية وعلى القرب. متعلقة بال ميكرو، بالملموس. جاهزة للالتزامات السريعة كائنات من دون ذاكرة لا تأخذ مسافة من الحدث، قليلة الاحترام لكلام الأمس وللتحضير للغد، تريد كل شىء



- وفى اللحظة، هنا والآن. كائنات من دون مشروع بالمعنى الفعلى للكلمة.
- إننا أمام ذهنية جديدة تتبدى فى العقل العام توازى آلية الصورة كأنهم معها فى إطار واحد.
- إن وظيفة التحول هذه مضافة إلى وظائف التمثيل والاحتواء برهنها لنا أيضا "التحليل النفسى للصورة"<sup>(١٠)</sup>.

إن هذه الوظائف الثلاث للصورة: التمثيل، والتحويل، والاحتواء، تعمل فى اتجاه نكوصى لحظوى، ساكن، يستدعى الذاتى والفردى والحسى والفرجسى، أى كل ما هو خارج الترميز وداخل المتخيل. وبما أن التمثيل المقدم يعطينا وهما بالواقع، وبما أن المتخيل يشتغل هنا فى اتجاه وهم الواقع، فإن فعل الاحتواء الذى تمارسه الصورة يشكل نواة الخطاب الاتصالى الخادع فى بنيته تماما مثل المتخيل. وحتى إذا كان المتخيل خداعا (Lacan) إلا أنه من الممكن أن يسير فى اتجاه المشروع البانى (E.Enriquez) إذا تدعم بقيم خارجية تعنى وتخص الجماعة بأكملها. من هنا نرى أن هذا التفكك الحاصل اليوم بين الواقع والمتخيل والرمزى يشكل سر التفكيك التى تعيشه مجتمعات استهلاك التقانة والصورة، حيث يظن الخطاب الاتصالى بكل معداته أنه قادر على الوصل والترميم.

### المرأة فى الخطاب الاتصالى

الصورة أنثى والأنثى حاضرة فى الصورة فى كل لحظة. المرأة فى الصورة خاضعة لتقنية الخطاب الاتصالى الذى يزرع بدوره تحت ضغوطات متأتية من المنطق التجارى والمنطق السياسى والمنطق الاجتماعى؛ لذا فهى محاصرة بعدة شغل تخرجها من التعبير وتزجها فى التمثيل. تمثيل كل الضغوطات وذلك إرضاء للـ Audience الذى يتحكم فى النسق الثقافى على مستوى الذائقة وتسترضيه التقنية طمعا بالمردودية الاقتصادية. إنها تختفى كآخر لتصير صورة تستدعى المتخيل. إن الصورة المقدمة والواضحة نوعا ما للمرأة كما تظهر على الشاشة تتطابق تقريبا مع ما قدمه لنا ادغار موزان فى كتابه "روح العصر": إنها امرأة برجوازية تنشد الراحة، تهتم بنفس الوقت ببيتها وبنفسها كأنثى، كجسد ووجه وظهور، إنها محافظة وغير تقليدية وذلك يتناسب مع النسق



الرمزى العام الكونى من جهة ومع السوق والاستهلاك من جهة ثانية.  
بما أن الصورة المرئية هى كلية تسمح بمرور كل شىء فإننا نرى صوراً كثيرة  
لنساء من مختلف المستويات من المرأة الدمية إلى المرأة المثقفة، إلا أنه حضور عابر.  
المرأة فى الصورة هى مذيعة، ممثلة، نجمة، مثقفة، معلنة. إلا أنها وفى كل  
الحالات تستعمل كأداة:

- إنها أنثى قادرة على الغواية.
  - إنها ذات قدرة اتصال عالية نظراً لأمويتها.
- إن دراسة "صورة المرأة فى الإعلام" بطريقة تحليل المحتوى قد تكون مفيدة  
شرط إدخال هذه الصورة فى مثلث تحكمه متغيرات ثلاث:

#### النسق الرمزى العام



لأن نتائج دراسات تحليل المحتوى برفع صورة المرأة وحدها قدم لنا نتائج  
تقليدية فى مضمونها، بمعنى أن كلا من صورة المرأة العربية وصورة المرأة الغربية  
أدخلتا فى تنميط مقفل على ذاته يشبه تكرارية الصورة التقنية نفسها أو الخطاب  
الاتصالي. إن إدخال متغيرات القيم وصورة الآخر يجعل من الدراسة مطرح للكشف عن  
كيفية عمل الصورة المرئية وتأثيراتها وكشف متخيل الكاتب أو المخرج.

أما القسم الأهم من الدراسات فهو دراسة المتلقين، وهو الذى كشف فى كل بلدان  
العالم زيف مقولة العولة على المستوى الثقافى. ففى الدراسة التى تمت حول مسلسل  
دالاس فى عدد من الدول بين أن نجاحه يكمن فى أنه أمريكى وتمت تأويلات متعددة  
له حسب ثقافات الشعوب التى تابعت. وهذا يعنى أننا نرى ونؤول حسب محدداتنا  
الثقافية. فالمرأة الغربية فى إحدى الدراسات فى لبنان هى شر مطلق لدى المسلمين،  
إنما هى ليست كذلك لدى المسيحيين. فى المقاربة البحثية يجب الأخذ بعين الاعتبار  
التخيل الاجتماعى والتخيل الفردى؛ حتى لا يؤدى البحث إلا إلى نتائج تكرر قوة

الصورة؛ لأن الصور والمشاهد هم فى حقل واحد.

إن المخيف فى سيل الصور المتتابعة والمتدفقة من الشاشة الصغيرة داخل البيوت كل يوم هو هذا البعد البحثى المسمى التخيل؛ لأنه منفصل عن أى ترميز تغييرى يطول المجتمع والمرأة معا. فى الوقت الذى يعمل فيه هذا التخيل الاتصالى بطريقة الموزاييك والفسيفساء، حيث تطل وجوه وتختفى هاربة مما يجبر المشاهد على استدعاء متخيله الاجتماعى (الانتماء) أو متخيله الفردى بما يحويه من عنف وكره، عشق وحب، قلق وخوف. لا يمكن أن تؤدى هذه الحالة إلا إلى عقل محافظ يحاصر المرأة خوفا منها أو عليها أو خوفا على الذات. إن افتقاد معالم التوجه فى فراغ المكان وفراغ المجتمع من الأفكار يدفع إلى الانتقائية والراهنية والقبول كما مر معنا. وهذا يجعلنا نفكر ب خطاب مجتمعى عن المرأة، يدخل فى التخيل الاجتماعى. خطاب يستفيد من الدراسات التى تمت حتى الآن من وجهة النظر الجندرية، حيث استلاب النساء والرجال على السواء. من هذه الدراسات التى وجدناها أكثر لفتا للنظر استعمال مفاهيم الذكورة والأنوثة كما ترى وتعيش فى المؤسسات المهنية. ففى مؤسسة إعلانية<sup>(١١)</sup> إذا كانت المرأة مهندسا تجاريا، فإن التخيل الذى يلصق بها هو الذكورة، وإذا كان الرجل فى القطاع الإبداعى فإن التخيل الملصق به هو الأنوثة. فى الوقت الذى بينت فيه الدراسات أيضا أن كلا من المرأة والرجل ابتداء يسيران باتجاه الأندروجينية حيث الاستفادة لدى أى منهما من مقومات الذكورة والأنوثة على السواء. ولكن يبدو أن مفتاح القصة هو فى مطرح كونى اسمه الترميز يمسك به الذكور كما بينت ندوة "جنس السلطة"<sup>(١٢)</sup>.

## ييلوغرافيا

- 1- Pierre Ansart : Discours politique et réduction de l'anxiété  
in Bulletin de psychologie 1975-1976 N=332. Page 445.
- 2- Jean Pierre : le Brum Un monde sans limites 1997 Page  
59.
- 3- Ibid Page 70.
- 4- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام، ترجمة: دكتور فؤاد شاهين  
وجورجيت الحداد دار الطليعة ١٩٩٦ بيروت.
- 5- Lucien Sfez : Critique de la communication , points 1992,  
Page 36.
- 6- Ibid Page 108.
- 7- Régis Debray : Vie et mort de l'image, Gallimard 1992.
- 8- Ibid Page 156
- 9- Ibid Page 383
- 10- Serge Tisseron : Psychanalyse de l'image, Dunod 1997.
- 11- Nicole Aubert : Le pouvoir Usurpe, Robert la font 1982.
- 12- Le Sexe du pouvoir : Collectif.

---

## أدب المرأة والتحول الاجتماعي في الإمارات العربية المتحدة

جيل رامسى

---

### المقدمة والهدف

بمناسبة الاحتفال بالذكرى الثوية على ظهور كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة"، أود هنا أن ألفت انتباهكم إلى دور المرأة المعاصرة التي تشارك بقلمها في بناء ودعم الثقافة والهوية الوطنية للإمارات العربية المتحدة.

إنها تكتب وتنشر أدباً رفيعاً معاصراً أغلبه في شكل قصص قصيرة. الأعمال الأولى للكاتبات من الإمارات التي نشرت ما بين ١٩٧٠ و ١٩٨٠، غالباً ما تعكس نقداً للعادات التي تحكم المرأة، وكذلك مسألة تطبيق هذه العادات في عصر ما بعد النفط. أما الأعمال القصصية التي ظهرت لاحقاً، فهي تشكل نقداً لمجتمع التصنيع والعولمة التي جاءت نتيجة لظهور النفط.

منذ ظهور الكتابات القصصية لعب أدب المرأة دوراً جوهرياً في تشكيل هويات الثقافة الوطنية، من روايات "جاين أوستن"، التي تشكل ذروة الرواية في القرن التاسع عشر، إلى روايات النقد الاجتماعي المعاصرة لـ "نوال السعداوي"، كثير منها يعكس جوانب من المجتمعات التي كتبت في إطارها، وكذلك تمثل محرّكاً أدبياً لتلك الثقافات وعوامل تحوّل في الوقت نفسه.

خلال ثلاثين عاماً ارتفع مستوى المعيشة بشكل كبير في الإمارات، وكذلك معدل محو الأمية لكل من الرجال والنساء. فمنذ بداية السبعينيات أعطيت المرأة حق التعليم ودخول المدارس على أسس متساوية مع الرجل. فالرجال، الذين تمتعوا بحق التعليم ودخول الدوائر الأدبية حوالى نصف قرن قبل النساء، هم - من ثم - متفوقون من ناحية النتاج الأدبي ونوعيته.

على كل حال، فإننى نويت التركيز على أدب المرأة في الإمارات وموقفه في إطار بحث الدولة لترسيخ هوية وطنية مميزة.



## الأساس النظرى

سوف نحدد ثلاث نقاط نظرية كأساس للمناقشة. النقطة الأولى: ما يُعرف بالاستعمار الجديد. الإمارات العربية المتحدة، التى كانت منطقة مستعمرة بالمفهوم التقليدى للكلمة، والتى تعنى غزو الأراضى والسيطرة على ما فيها من مصادر، والتدخل فى البُنيان الثقافى والسياسى، هى دولة مستقلة منذ عامى واحد وسبعين واثنتين وسبعين ١٩٧٢/٧١. استخلص الباحثون فى دارسات الاستعمار وما بعده من أمثال "آنيا لومبا" (Ania Loomba) و "غايتري سبيفاك" (Gayatri Spivak)، أن المستعمرات السابقة وإن تكن مستقلة، فإنها محكومة بنظام العولة وعلائق بُنيانه الاقتصادى، وتطبيقاته النظرية، علاوة على ذلك فهى معتمدة على مستعمرىها السابقين لتعلم تنظيم الدولة وإدارتها العامة<sup>(١)</sup>. ولنترك "سبيفاك" تعبر عن هذا الوضع: "إننا نعيش فى عصر ما بعد الاستعمار، قل إن شئت، فى عصر استعمار جديد"<sup>(٢)</sup>.

وعلاوة على ذلك، فإن الثروة النفطية تعنى بالضرورة رباطاً بين الرأسمال العالمى، وزيادة السلوك الاستهلاكى، الذى بدوره يؤدى إلى الاعتماد على استهلاك المنتجات الغربية والارتباط التجارى مع الغرب. نمط المجتمع الاستهلاكى أخذ شكله الكامل بشكل خاطف فى منطقة الخليج كنتيجة لعوائد النفط. و "محمد الرميحي" مشيراً إلى مقاله بجريدة "الشرق الأوسط" (١٠ مارس ١٩٨٠) عبّر عن قلقه على ما أسماه "خرافة أن دول الخليج لديها ثروة غير محدودة، وبناء عليها فإن التطور المجتمعى بصفة عامة يمكن استرداده كلياً على شكل معدات ومتعاقدين وخبراء تكنولوجيا وعمال"<sup>(٣)</sup>.

وفى حالة الإمارات العربية المتحدة، فإن وجهة النظر هذه مدعومة بدراستين علميتين قام بهما الباحث من دولة الإمارات "محمد عبد الله المطوع" فى ١٩٨٨، ١٩٨٩ عن القصة القصيرة. فقد استخلص الباحث أن هذه النصوص عكست مرارة ومعارضة شديدة لوجود الخبراء والعمال الأجانب الذين تسارعوا للعمل هناك، أينما كانوا من شرق آسيا أو غرب أوروبا. والسبب وراء هذا الشعور السلبي أن هناك إحساساً بأن

الثقافة المحلية والهوية الوطنية مهددة نتيجة التعرض الكثيف للثقافات الأجنبية<sup>(٤)</sup>. الانطلاقة النظرية الثانية تبدأ بالإشارة إلى نظرية "هشام شرابي" المسماة بالمجتمع البطريركي (Neopatriarchy). والجانب الذى يعنينا هنا من تلك النظرية، هى ترعرع الفرد وتربيته التقليدية فى مجتمع معاصر ومتقدم تكنولوجياً، يتماشى بشكل ظاهرى، فى مستوى التطورات فى البلدان الصناعية المتقدمة. فى ذات الوقت تكون حياة الأفراد، بشكل أو بآخر، محكومة بالعادات والتقاليد فى مجتمع ما زالت معالمه القبلية والبطريركية ظاهرة بوضوح<sup>(٥)</sup>، وفى حالة الإمارات سنلاحظ فى الحال أن هذا الوضع ينعكس فى الأدبيات القصصية والروائية. وتظهر هذه الإشكالية بوضوح من خلال التساؤلات حول كيفية العيش والتلاؤم مع مجتمع الإمارات فى طور التحديث.

وفى المنطلق الأخير سوف نأخذ فى الحسبان ما سُمى بالعولة، أو بالأحرى تأثيرها، استناداً إلى عالم الأنثروبولوجيا النرويجى "توماس هيلاند إيريكسن" (Thomas Hylland Eriksen)، الذى افترض أن بناء الهوية والثقافة الوطنية يأتى كرد فعل للعولة. "إيريكسن" لخص أطروحته على النحو الآتى: "لابد للفرد أن يفقد ثقافته لأجل أن يكتسبها"<sup>(٦)</sup>. يمكن الاستنباط من هذا أن جيل الأجداد عاش فى ثقافة محلية محضة مأخوذة على علاتها وبشكل عفوى. بعد ذلك يأتى الجيل اللاحق ليتأثر بالحدثة والمعاصرة؛ ونتيجة ذلك تكون المحاولة بكل الإمكان أن يتحرر من "التأخر" الذى يعتقد أن الجيل السابق يعانى منه. الجيل الحاضر يتفاعل مع العصر بشكل ما وبالتدريج يفقد التواصل والتعايش مع ثقافة الماضى. فى الوقت نفسه يحن هذا الجيل إلى ثقافته التى ليس لديه اطلاع أصلى عليها، ولذلك يبذل مجهوداته لإقرار سيماء تلك الثقافة الصحيحة.

هذا المنطلق النظرى قد ينطبق على الوضع فى الإمارات على النحو الآتى: جيل الآباء عاش قبل عصر النفط، بما يعنى ذلك نسبة عالية من الأمية وظروف معيشة بسيطة. هذا الجيل لم ينتج أعمالاً أدبية ملحوظة. الجيل اللاحق يمثل طليعة الكتاب الذين ولدوا وترعرعوا قبل ومع اكتشاف النفط، ورافقوا الثروة الناتجة عن ذلك. ومن ثم فإن ذاكرتهم الحية عن عصر ما قبل النفط. أما الجيل الحالى فقد ولد فى عصر ما بعد

النفط، وأنه فى الغالب ليست لديه ذكريات شخصية عن ظروف ومداخلات ذلك العصر. فأدب هذا الجيل بُنى على مفردات المجتمع الجديد وأسسهِ، ويناقش بعض التطورات الاجتماعية التى مرت بها دولة الإمارات.

### **عرض موجز عن تاريخ الأدب المعاصر فى المنطقة**

مختارات القصة القصيرة "كلنا، كلنا، كلنا، نحب البحر" المنشورة فى ١٩٨٥، يمكن عدها نقطة البدء لكتابة القصة القصيرة فى الإمارات<sup>(٧)</sup>. فالمجموعة تتضمن ٢٦ (ستا وعشرين) قصة قصيرة لكتاب من المنطقة، وسبعة منهم نساء. وجدير بالذكر أن أقدم قصة قصيرة من هذه المختارات، وهى بعنوان "الرحيل"، كتبت عام ١٩٧٠ بقلم "شيخة الناخى"، فى الوقت الحالى، تعمل رئيس تحرير مجلة "أشعة"، التى تعنى بأدب المرأة، والتى تُطبع تحت رعاية رابطة أديبات الإمارات بأندية الفتيات فى الشارقة. عدد من الكاتبات اللاتى ظهرت أعمالهن فى "كلنا..." - على سبيل المثال: "شيخة الناخى"، "مريم جمعة فرج"، "سلمى مطر سيف"، "ظبية خميس"، "ليلى أحمد" و "سعاد العريمى" - قد قمن بنشر مجموعات قصص قصيرة لهن، و "سارة النواف" تقوم فى الوقت الحاضر بإعداد مجموعة قصصية للنشر. ومنذ عام ١٩٨٥ نُشرت مجموعات عدة من القصص القصيرة للجيل الجديد من الكاتبات فى الإمارات، ونذكر هنا على سبيل المثال "فاطمة محمد"، "باسمة يونس"، و "أسماء الزرعونى".

أما فى مجال الرواية، فهناك قليل من النساء بين المؤلفين فى الإمارات، ولكن هناك بدايات واعدة فى هذا الشأن. مؤلفون معروفون للقصة القصيرة - مثل: "محمد المر"، و "عبد الحميد أحمد" وآخرون من مؤلفى الرواية، كـ "على أبو الريش"، و "محمد حسن الحربى"، وحديثاً "كريم معقوق" - يعكسون جوانب مختلفة للوضع الأدبى المتقلب. بعض هؤلاء الكتاب معروفون خارج الإمارات، حيث إن مختارات القصة القصيرة لـ "محمد المر" ترجمت إلى الإنجليزية وقابلها القارئ الغربى بارتياح وإيجابية.

### **التأثير الأدبى لتقاليد ما قبل عصر النفط**

مجموعة القصة القصيرة لـ "شيخة الناخى"، التى تنتمى إلى الجيل الأول من الكتاب، غالباً ما تتبلور حول أحلام الفتيات وآمالهن فى زواج سعيد فى المستقبل.



هؤلاء الفتيات ليس لديهن الوسائل للتأثير على اختيار شركاء حياتهن في المستقبل. في مجموعتها القصصية بعنوان "الرحيل" المنشورة في عام ١٩٩٢، وإن كانت القصص كتبت في وقت سابق، فإن القصة المعنونة بـ "الرحيل"، وكذلك القصص "خيوط من الوهم"، و "كان ذلك اليوم"، و "رحلة الضياع"، كلها تعالج المشكلة نفسها. ومصير الشخصيات الرئيسية في اثنتين من الأعمال مأساوي. في "الرحيل"، لم يُسمح للبطلات بالزواج من الرجل الذي تحبه، لأن والدها يعدّه فقيراً. وفي "رحلة الضياع"، أرغمت البطلات على الزواج من رجل هرم يكبرها كثيراً في العمر ويضربها علاوة على ذلك. النقد في هذه الأعمال يشابه إلى حد كبير ما يحتويه الأدب العربي الرومانسي المعاصر، بداية برواية "محمد حسين هيكل"، "زينب"، ومروراً بأعمال "يوسف السباعي"، و "محمد عبد الحليم عبد الله"، و "إحسان عبد القدوس" وآخرين. المسألة الحاسمة في هذه الأعمال هي ما إذا كان المرء قادراً على الزواج بناءً على اختياره بدلاً من اختيار ربّ العائلة لشريك الحياة.

قصص "الناخي" كتبت في فترة تتسم بالتحول السريع، وشهدت اكتشاف البترول، وفي الوقت نفسه بقي الرباط القوي لعصر ما قبل ظهور النفط فعلاً. عالم البطلات في هذه القصص يقتصر إلى حد بعيد على العائلة والإطار الاجتماعي المحيط بها، والذي يحدث خارج هذه الدائرة يُشار إليه بهامشية. البطلات في قصص "الناخي" تربين على الاعتقاد بأن الزواج هو الطريق الوحيد إلى السعادة، وغالباً ما يفقن من هذا الحلم على الحقيقة المرة بأن يجدن أنفسهن في وحل الزواج التعيس. كل هذا في انسجام مع معالم العصر؛ أي بداية عصر النفط الذي جاءت فيه التغيرات الهائلة والتي قد بدأ تدفقها على المجتمع في السبعينيات. المجتمع بدأ يخطو خطوات حاسمة تجاه التحديث والمعاصرة، ومن بين هذه الخطوات نذكر تعليم الفتيات في كل إمارات الاتحاد، والتحول في قالب الأسرة إلى أسر نووية في المدن (Nuclear Families in Cities)، أهم سماته التصنيع، وحياة قائمة على مجتمع الرفاهية الاستهلاكي، وتعديل التقاليد القديمة الخاصة بتربية الفتيات، بما فيه الذهاب إلى المدرسة والتعليم العالي والعمل خارج المنزل. كل هذه الأمور تطلبت درجة عالية من الحرية لحركة المرأة



عما كان عليه الحال من قبل في المجتمع التقليدي، ما قبل النفط.

هناك نقد اجتماعي واضح في قصص "الناخي"، وهذا النقد موجّه إلى عادات المجتمع التقليدي. في الوقت ذاته هناك لمحات لوجود المجتمع الصناعي الجديد يُمكن استنباطها من خلال: إمكانية الحصول على التعليم العالي من الخارج، المستشفيات الجديدة، السيارات، الهاتف، ونمط الحياة الجديدة للأسرة المذكور أعلاه، كلها أمثلة على التحول. وهنا يجب علينا أن نشير إلى أن حبيب البطلة هو الذي يسافر إلى الخارج ليدرس، إنه الزوج الذي يذهب إلى عمله يومياً ويقضى الليل في الخارج مع أصدقائه وأحياناً يعود إلى المنزل مخموراً. المسألة هنا لا تتعلق بذهاب المرأة إلى الخارج أو العمل خارج البيت. هذه التفاصيل تؤكد أن هذه الأعمال كتبت في بداية فترة التحول، من عصر النفط إلى الآن.

في القصتين "حصار"، و "أنامل على الأسلاك" من تأليف "الناخي" أيضاً، ومن مختارات مجموعتها "الرحيل"، تظهر المشاكل عندما يغمر المجتمع الصناعي الحديث بتغييراته الهائلة المجتمع التقليدي. هنا المسألة لم تعد الاشتياق إلى الزواج السعيد المستقر. البطلتان في هاتين القصتين تعيشان، وحيدتان ومنعزلتان في بيتهما، في انتظار زوجيهما يعودان من الخارج بعد سهرات آخر الليل. في قصة "أمينة بو شهاب" (أمينة عبد الله) "الهيّاج" في عام ١٩٨٣، هذه الإشكالية مطروحة بشكل أكثر تأثيراً. في "هيّاج" ليست المسألة فقط شعور البطلة بالوحدة والغربة والملل، بينما هي جالسة في منزلها الفاخر في ضاحية غنية من المدينة. هذه القصة تُظهر الحنين إلى المناطق والجوار الفقيرة وظروف الماضي، التي تتذكرها البطلة وتحن إلى صحبتها السابقة بحرارة. رغم أن الحياة كانت صعبة والظروف عسيرة فإن البطلة لم تشعر بالوحدة في ظروف التقشف التي كانت سمات الطبقات الدنيا، قبل الزواج من رجل أعمال ناجح وغني. في الحقيقة بطلة "هيّاج" تقف بإحدى قدميها في عصر ما قبل النفط والأخرى في ما بعده. بوضوح، فإن مسألة تطبيق عادات المجتمع التقليدي في هذا المجتمع الحديث هو من أهم الأمور المطروحة.

مصير البطلات في الأعمال الثلاثة "حصار"، و "أنامل على الأسلاك"، و "هيّاج"

يمكن طرحه كآلاتى: بينما تتغير الوجهة الخارجية لتركيب المجتمع فإن هناك سلوكا وبنىات عدة متعلقة بذلك، لم تأخذ التعديل النهائى. ما نتعلمه من هذه القصص هو أن الفراغ وعدم جدوى العيش والوحدة والعزلة، كل ذلك كنتيجة مباشرة للتنظيم الجديد للعائلة الخليجية. فى السابق عاش الناس قريبين من بعضهم البعض فى عائلات عرقية ممتدة، وكان معنى هذا أنه كان هناك رجال أقرباء للنساء يقومون بمصاحبتهم عند خروجهم لقضاء حاجة. أما فى المجتمع الجديد، فالعائلة تعيش فى سياق جغرافى قد يفتشر فيه أفرادها بعضهم عن بعض انتشاراً بعيداً ومختلفاً بشكل حاد عما كان فى السابق. يضاف إلى ذلك، متطلبات المجتمع المعاصر بالتعلم والحصول على الوظائف، ومن ثم الدخل المرتفع ومركز اجتماعى مرموق، وهذا ما يتطلب من الزوج أن يقضى جزءاً كبيراً من الوقت خارج المنزل. وإن كان هذا يعنى جلب أمان مادي للعائلة، فإنه أصبح مصدراً لوحدة المرأة وعزلتها فى المنزل. المرأة فى الوقت الأخير تذهب إلى المدرسة وكل مطالبتها المادية لم تعد موضع سؤال. ولكن لأن العصر وسمته التحول وتقابل الثقافات وظهور أنماط حياتية جديدة، فإنه بالضرورة يتسم بالغموض والتخبط بدلاً من الاستقرار على العادات القديمة المتعارف عليها، كما استخلصت بذلك باحثة الأنثروبولوجيا "ثريا التركى"<sup>(٨)</sup>. إذن، خلاصة هذه الأعمال يمكن وضعها كآلاتى: كيف يمكن تطبيق عادات المجتمع التقليدى وتنفيذها لتتوازى وتتوافق مع مجتمع عصر ما بعد النفط؟

### **البحث عن طريقة معاصرة**

فى بحثنا عن أية طريقة يمكن بها استخلاص الإجابة، سوف نركز على التطورات التى مرت بها الأعمال القصصية فى التسعينيات مقارنة بما مرت بها فى السبعينيات والثمانينيات.

فى عام ١٩٨٤ كتبت "ظبية خميس" قصتها "بعد الخامسة مساءً"، التى كانت من بين قصص مجموعة "كلنا..."، حينما كانت تقيم فى لندن. بطلة العمل امرأة شابة من الخليج، كانت هى الأخرى مقيمة فى لندن، تعمل فى مجلة وتستكمل فى الوقت نفسه دراستها العليا. فهى تتحرك بحرية فى كل مكان ومجال، الشئ الذى هو

محرم على بطلات قصص "الناخي"، فهي تدرس في الغرب، تعيش لوحدها، تعمل خارج منزلها وتقضى وقتاً في المقاهي والبارات في لندن مع معارفها من الرجال. "بدر عبد الملك" الذي تعرّض لقصة "بعد الخامسة مساءً" في دراسته "القصة القصيرة والصوت النسائي في دولة الإمارات العربية المتحدة"، ذهب إلى أن طيبة خميس "تقدم صورة مُقنعة في لغة شجاعة نمطاً واقعياً عن المشاعر والغربة والأحوال التي تتعرض لها المرأة الخليجية، التي تعيش في ظروف متعارضة لتلك التي كانت فيها سابقاً"<sup>(٩)</sup>. وعرضاً للمفهوم المطروح في "بعد الخامسة مساءً"، ووضعاً في الحسبان أن الفترة منذ دخول المرأة المدارس والتعليم العالي وعملها خارج المنزل ليست طويلة، فإننا نلاحظ هنا كيفية التحول الجذري للأمور.

والحقيقة أن عملاً كـ "بعد الخامسة مساءً" الذي قرئ واستقبل بارتياح، بل وحتى قام باحثون بدراسته كـ "بدر عبد الملك" يطرح جانباً من الحقيقة، وله بلا شك تأثير على المجتمع.

وقصة "أسماء الزرعوني" "حبيباً في وطني" المنشورة عام ١٩٩١، التي تضمنت في مجموعتها القصصية "همس الشواطئ"، فهي تشابه القصص المذكورة أعلاه، حيث تتبلور حول ظروف العائلة ومشاكلها، ولكن المشكلة الأساسية بعيدة عن القصص السابقة. هناك نقابل رجلاً عجوزاً، عُرف في السابق بشيخ الناحية، ويعيش الآن في مساكن للمسنين. هذا الشيخ تعود على الحياة بين أناس عرفوه واحترموه، ولكن أولاده في بحثهم عن حياة أفضل ووظائف مستقلة هجروه ليحيا في هذه البيئة الغريبة لبيت العجزة، فهذا هو حائر ومعزول عن أقربائه - ومن ثم - فهو يشعر بالغربة في وطنه. فالرباط الوثيق بين أفراد العائلة انقطع. المشكلة هنا تكمن في الحقيقة في أن العائلة التقليدية تتكون من "موارد الفرد من الأمان الاقتصادي والنفوذ السياسي والدعم الاجتماعي والأمان النفسي"، كما كتبت "التركي" بإيجاز عميق<sup>(١٠)</sup>. وضع الجيل القديم أصبح من اهتمام المؤسسات الاجتماعية التي تمخض عنها المجتمع المعاصر بدلاً من وضعهم في أمانة ومسئولية العائلة، وهذا يمثل تداخلاً اقتصادياً حديثاً وغريباً على المجتمع الإماراتي. ورطة الجيل المعاصر هو أن تحطيم العادات والوقوف خارج السياق



التقليدى، قد يعرّض العائلة للنقد العام، وذلك ما لا يريده أحد. فى الوقت نفسه فإن المجتمع المدينى، أى مجتمع المدينة، يتطلب إعداد تنظيم ما، أو على الأقل تعديل المثل التقليدية. فالسؤال الذى يطرح نفسه فى قصة "أسماء الزرعونى" "حبيباً فى وطنى" نستطيع تلخيصه فيما يلى: ما هى الطريقة التى يمكن أن تتخذها هذه الإصلاحات الضرورية للعادات التقليدية؟

فى قصص "فاطمة محمد" القصيرة يطرح ضغط التغييرات نفسه على طريقة الحياة فى مجتمع النفط بشكل أكثر وضوحاً. فى قصة "فاتورة"، ١٩٩٤، من مجموعتها "آثار على نافذة"، نجد البطلة تشعر بالوحدة والغربة فى فيلتها الفاخرة بالرغم من أن لديها عدداً من الأطفال يُمكن أن تقضى الوقت فى رعايتهم. الاهتمام الأكبر هنا ليس للذى واجهنا فى حالات البطلات فى القصص السابقة "هياج" و "حصار"، هناك شعور البطلة بالوحدة والعزلة هو المشكل الرئيسى. هنا الفيلا الفاخرة تعكس الثروة المادية الجديدة لصاحبها، وترمز إلى الأمان المادى وارتقاء مستوى المعيشة، ولكن هذا يعنى أيضاً مصاريف كبيرة تتطلب ساعات طويلة من العمل لرب العائلة. هذا الوضع للطبقة الوسطى والعليا من مجتمع المدن المعاصرة مألوف للقارئ الغربى. وفى حالة البطلة فى قصة "فاتورة" فهى تعاني من أثر التغييرات التى يمر بها الزوج والأطفال. فالزوج أصبح قاسياً وسريع الغضب، وهى تشعر بالوحدة والعزلة، وأسوأ من ذلك، فالأطفال يحسون بالرفض من جانب والدهم. وعندما تحاول مناقشة هذه الأمور مع زوجها فهو يذكرها بالأمان المادى والحياة الرغدة التى تعيشها، ومن ثم فالزوج غير قادر على فهم مشاعرها. فى هذه القصة التعيسة فإن ثمن عيش الأسرة فى حياة رغدة ليس فقط بازدياد شعور البطلة بالوحدة والعزلة لطول غياب الزوج عن المنزل، الثمن النهائى هو حياة ولدهما الذى مات نتيجة لتعاطى المخدرات. المسألة هنا ليست فى أن قصة "فاطمة محمد" تعكس حياة مُطلقة، ولكن بالأحرى ما كُتب بين السطور، واضعاً فى الحسبان هذا البُعد، فقصة "فاتورة" تحدد المشاكل المطروقة التى جاءت نتيجة للمجتمع الاستهلاكي. والذى لم يعبر عنه بالكلمات ولكنه يُفهم ضمناً من خلال السطور، أن الحقيقة هى أن المرأة واهنة ضعيفة فى التعرض لهذه المشاكل. وكما يبدو، فهناك تضاد



عميق فى تحديد جذور المصائب. المرأة مسموح لها بتعلم الكتابة والقراءة، ولكن غير مسموح لها بتجاوز المشاكل الكبرى، ولا يُسمح لها بالاشتراك فى الحياة السياسية؛ لأنها، كما يُعتقد، ضعيفة<sup>(١١)</sup>. هذا المفهوم ملموس فى الجو القصصى لـ"فاتورة"، ويُطبق على كلا الشخصيتين، الرجل الأب، والأم وهى كذلك البطلة. بالرغم من أن البطلة تتعرض هنا لمشاكل كثيرة فى البيئة المحيطة، وكذلك فى طبيعة التنسيق العائلى وطريقة الحياة برُممتها، فإنها غير قادرة على عمل أى شىء لتغيير الوضع، وكذلك تحاول محاولات جدية لنقاش زوجها عن هذه الأمور. هذا الوضع من الممكن إحالته إلى المجتمع البطريركى المذكور أعلاه، والمتَّسم بالتوسع الاقتصادى السريع والتحديث الذى لايزال يخضع لعادات المجتمع القبلى قبيل ظهور النفط.

وفى قصة أخرى لـ"فاطمة محمد"، "آثار على نافذة"، منشورة ١٩٩١، والتى تضمنت فى مجموعتها بالعنوان نفسه، فإن المشكلة فى أول وهلة تبدو وكأنها الوحدة والملل. ذكريات البطلة عن صديقاتها اللاتى انتقلن إلى مناطق سكنية جديدة تزيد من شعورها بالوحدة. ملاطفتها بجارها الجديد من خلال النافذة ملأت للتو فراغها، وفى الحال وقعت فى حبه. وبحجة أن الدراسة والواجب المدرسى يتطلب وقتاً طويلاً لعمله فهى تغادر المنزل وتعود متأخرة؛ لأنها فى الحقيقة تتقابل مع جارها المحب. وبالرغم من أن شعور البطلة بالوحدة مهم فى هذا السياق، فالمسألة الكبرى المطروحة فى هذه القصة هى أن أختها أصبحت حاملاً من الرجل نفسه. وهنا، فإن المشكلة هى إن تُعد تلك المشكلة الوحيدة، أو إن كنا نلمح جواً من النقد يوجهنا فى اتجاه آخر. البنات تذهبان إلى المدرسة وتعملان بجد ومثابرة فى واجبهما المدرسى، وهذا ما يجب أن يكون، لكن من الجهة الأخرى، فالذهاب إلى المدرسة يعرضهما لخطر الالتحام مع الجنس الآخر: الذهاب إلى المدرسة هو الذى يعطى الفرصة فى مقابلة جيرانهما من الرجال. هذه هى الحقيقة التى تؤدى إلى عدم الاستقرار للوضع الجديد. إننا نتساءل عما إذا كان إيجابياً أن تذهب البنات إلى المدرسة، ومن ثم تُتاح لهما فرصة الحركة، أو ما إذا كان ذلك سلبياً. الغالبية قد توافق على أن المسألة ليست متعلقة بما إذا يمكن أن يُسمح بتعليم المرأة والحصول على حقها بالتعليم، ولكن كيف تقتصر فى وضع ناتج

عن منح حرية الحركة الضرورية لتواصلها مع الدراسة؟ هذا النقاش يقودنا إلى الخلاصة بأن المشكلة فى العمل الأدبى "آثار على نافذة" تتعلق بالغموض الناتج عن تقابل وتضاد لتقاليد وعادات قديمة مع النظم التى يقوم عليها المجتمع الحديث.

وفى مقارنة مع الأعمال السابقة، فإن عالم "آثار على نافذة" لم يعد ذلك قطعا حادا بين الأبيض والأسود، كما هو الحال مثلاً فى "هياج" و "حصار". الزمن الماضى كان يتسم بالفقر، ولكنه ملىء بالدفع وحرارة الرفاق، بينما الوقت الحاضر سهل وفاخر، ولكنه مادى وسطحى، وأرض صالحة لتنبؤ الوحدة والعزلة فيها. فى "آثار على نافذة" الظروف تغيرت، المدارس والتعليم خلقت مجالاً كبيراً للحركة فى المجتمع، والذي لا بد أن يجد طريقة للتعامل مع اختلاط الجنسين.

فى قصة أسماء الزرعونى "عبر الأثير"، المنشورة ١٩٩٢، المسألة الحاسمة لم تعد تطرح نفسها فى عزلة البطلة كما هو الحال فى الأعمال السابقة، ولكن المشكلة تشابه ما تواجهه وتعانيه المرأة فى الغرب: الغيرة وفقدان حب الرجل المحبوب. البطلة، كطالبة لا تتردد فى الاتصال بالأستاذ الذى وقعت فى حبه. فى هذا الموقف الذى جاء نتيجة لمبادرة منها، والذي يقود إلى افتتانها ببعضهما، ما الذى تُدركه بعد ذلك هو أنه يفقد الاهتمام بها فى الحال، الشئ الكبير الذى يحدث فى كل المجتمعات، شرقها وغربها. وإذا وضعنا فى الحسبان الأمور المطروحة فى النص بشكل عميق، فإن هذا بشكل ما، يُشير إلى الأعمال الأولى والتى بها مسألة الحب والافتتان والبحث عن شريك مناسب، تشكل الأساس فى بناء القصة. فى "عبر الأثير"، حرية البطلة فى اختيار الرجل تصبح مصدر خيبة الأمل، ومن ثم فالمشكلة لم يُعبّر عنها بوضوح، ويمكن أن نضعها على الشكل الآتى: هل كان الوضع أفضل فى السابق عندما كان مصير المرأة فى يد العائلة وربها، ولم تكن تحت رحمة الرجال الذين يمرون عليها فى حياتها؟ نقترح أن ذلك يُمكن أخذه كمثال لتأثير العولة كما عرضناها أعلاه. والجيل الحاضر، إلى حد ما، فقد الاتصالية مع الثقافة والتقاليد التى تربي عليها الجيل السابق. فى الوقت نفسه فإنهم يحاولون تأسيس سياق جديد لتنظيم الثقافة والتقاليد لتصلح للتغيرات والتحديات التى يواجهها المجتمع.

## هل يؤثر الأدب فى المجتمع؟

السؤال الذى يطرح نفسه هنا ما إذا كان الأدب يؤثر فى التغيرات التى تمر بها دولة الإمارات فى بناء ثقافة وطنية وهوية قومية. التجربة تعلمنا أن الأدب يلعب دوراً مهماً فى تأسيس القيم فى أى مجتمع وتدعيمها. وفى حالة المجتمع العربى، فإنه غالباً ما يعبر الكتاب العرب عن آرائهم الاجتماعية والسياسية من خلال أعمالهم الأدبية. وبالطبع، فإنه من المستحيل فى الوقت الحاضر أن تقدم "حقائق واقعة" كإحصائيات عن عدد القراء لأدب المرأة وماهية تفاعلهم واشتراكهم فى الأمور العامة التى يمر بها المجتمع، والتى قد تكون كنتيجة أو انعكاس لتأثير هذه الأعمال الأدبية. وعلى أية حال، فالغالبية العظمى من كتاب الأعمال الأدبية العرب منذ بداية القرن العشرين، ذهبوا إلى أن الأدب له تأثير كبير على المجتمع، يغير آراء الناس، يعلمهم ويمثل آلية مهمة للتعبير عن مشاعرهم النفسية والاجتماعية.

الحقيقة أن الكاتبات النشيطات اليوم يشجعن النساء الأخريات ليعبرن عن مشاعرهن وخواطرهن من خلال الكتابات الأدبية. "فاطمة محمد"، التى أشرنا إلى كتابيها، فى مقابلة شخصية قالت لى إنها أرسلت إليها خطابات مليئة برود فعل من قراء كثيرين كانوا منفعلين بهذه الأعمال وعبروا عن شكرهم للشعور بالتشجيع عبر قصصها. بعضهم قال إنهم يرون أنفسهم فى شخصيات قصصها، كلهم يريدون شكرها على طرح هذه الهموم والمشاغل وظهورها للنور. هذا يؤكد أن هنالك دائرة واسعة من القراء المهتمين الذين تأثروا إلى حد كبير بما قرأوا من هذه الأعمال.

وهنا أريد أن أضيف تعليقاً شخصياً. بعض الكاتبات فى الإمارات اليوم يشعرن بمركب النقص تجاه زملائهن من الرجال، وأخريات يشعرن أنهن معاقات لأنهن غير قادرات على مناقشة أمور قد يفهم أنها شخصية أو خاصة، ومن ثم قد تكون غير مناسبة، ولهذا السبب هناك بعض الكاتبات اللاتى يكتبن تحت أسماء مستعارة.

ومن أجل أن يلعب أدب المرأة فى الإمارات دوراً أكبر فى التأثير على المجتمع، فلا بد أن يُشجعن بكل الوسائل فى نشاطهن الأدبى. علاوة على ذلك، يعرض "بدر عبد الملك" المشار إليه أعلاه، المسألة بوضوح بأن أعمالهن تعانى من النواقص الأدبية



كالإبهام وارتباك السرد والتنظيم غير المنطقي، والزوائد اللغوية وتكاثر الجمل الخطابية والتعليمية<sup>(١٣)</sup> - كل هذا يُضعف البناء الفني لأعمالهن؛ لذلك فإن دور النشر، على سبيل المثال، يمكن أن تساعد بأن تدع المصححين يعملون بشكل قريب من الكاتبات لكي يتجنبن هذه المصاعب الفنية التي تؤثر على قالب العمل الأدبي. كذلك، فإن وضع تنظيم واضح للتعاون بين العاملين في إخراج الأعمال الأدبية بدور النشر والكاتبات (والكتاب كذلك)، سوف يتحسن بالضرورة شكل الأعمال الأدبية لهؤلاء الكتاب، بالإضافة إلى ذلك سوف يكون لهذه الترتيبات نتائج إيجابية على النتاج الأدبي الإماراتي بشكل عام، وسوف تتيح أيضاً لكل من الكتاب والكاتبات أن يلعبوا دوراً في عملية تشكيل أدب إماراتي حديث.

#### **الخاتمة والاستنتاجات**

هذه الدراسة لأدب المرأة في الإمارات تعكس التغيرات العميقة في أسلوب الحياة التي حدثت هناك خلال الأعوام الثلاثين الماضية. المسائل المطروحة في الأعمال الأولى التي ظهرت في السبعينيات تُمثل تلك التي كانت في الأعمال القصصية العربية الأولى، بينما بعض المسائل المطروحة في التسعينيات تشابه التجارب التي مرت بها المرأة في المجتمعات الغربية. الشعور بأن أسلوب الحياة المتعارف عليه وهوية مجتمع الإمارات مهددة في مواجهة الظاهرة المسماة بعصر ما بعد الاستعمار والعولمة، ظاهر بشكل ضمنى ما بين السطور في الأعمال الأولى واللاحقة. فالجو العام الذي يمكن وصفه بالمجتمع البطريركي وتنظيمه، يمثل أسباباً لإعاقة المرأة في العيش باستقلالية وحرية، من خلالها تكون قادرة على حل المشاكل والتفاعل مع التغيرات التي يواجهها المجتمع. هذا الصراع مطروح في بعض الأعمال التي ظهرت في التسعينيات. نقترح على أية حال، أنه على الرغم من أن هؤلاء الكاتبات ليس لهن نشاط سياسي، فإنهن يجعلن أصواتهن تُسمع من خلال أعمالهن الأدبية. فإنهن بذلك يلعبن دوراً مهماً في تغيير المجتمع وتطويره.

دعنا نقاُمل أن المرأة في الإمارات بتشجيع من كاتبات بلدهن الرائدات، وبدعم وحماسة القراء لهذا الأدب، ومساعدة المؤسسات الثقافية سوف تخرج إلى حقل الأدب. وبهذا فإنهن يشتركن في بناء ثقافة إماراتية معاصرة قادرة على التطور والتواصل.



## الهوامش

- ١- Ania Loomba, Colonialism/postcolonialism, Routledge, 1998, P.6-7
- ٢- As Quoted by Peter Childs & R.J. Patrick Williams in An introduction to Post-Colonial theory, Hemel Hempstead: Prentice Hall, 1997, P.7
- ٣- Muhammad Rumaihi. Beyond oil. Unity & development in the gulf, London: Al Saqi Books, 1986, P. 140
- ٤- محمد عبد الله المطوع، "ندوة الأدب في الخليج العربي ١٩٨٨"، الجزء الأول، شارقة: اتحاد كتاب وأدباء الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٠، ص. ١٧٧-٢٠٢ و"أبحاث الملتقى الثاني للكتابة القصصية والروائية في دولة الإمارات العربية المتحدة ١٩٨٩"، الجزء الأول، شارقة: اتحاد كتاب وأدباء الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٢، ص. ٧٥.
- ٥- Hisham Sharabi, Neopatriarchy, a Theory of distored Change in Arab Society, Oxford Univ. Press, 1988.
- ٦- Thomas Hylland Eriksen, Kulurterrorismen, et Oppgjor med tanken om Kulturell renhet, Oslo: Spatacus Forlag, 1993, P. 46.
- ٧- "كلنا، كلنا، كلنا نحب البحر"، شارقة: اتحاد كتاب وأدباء الإمارات العربية المتحدة، ١٩٨٥، ١٩٩٢.
- ٨- Soraya Altorki, "At home in the field" in Arab Women in the field: Studying Your Own Society, Soraya Altorki and Camilla Fawzi El-Solh eds., Syracuse Univ. Press, 1988, P.67.
- ٩- بدر عبد الملك، "القصة القصيرة والصوت النسائي في دولة الإمارات العربية المتحدة، شارقة: اتحاد كتاب وأدباء الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٥، ص. ٢٠٥.
- ١٠- Altorki, P. 67.
- ١١- Rumaihi, P. 111-112.
- ١٢- Abd al-malik, P. 104.

---

## الوعى الشعري بالهوية النسوية نموذج نازك الملائكة

حاتم الصكر

---

### ١ - إطار تاريخي

لم يكن الوضع الاجتماعي في العراق - ووضع المرأة بالضرورة - استثناء من الأقطار العربية الأخرى في النصف الأول من هذا القرن، الذي اخترناه لما شهد من تحولات في الوعى الشعري وانقلاب في الرؤية والأسلوب، أثمرت على تخوم النصف الثاني من القرن وعند نهايات النصف الأول، حركة جذرية باتجاه التجديد الذي تجسد في مقترح الشعراء الرواد في العراق.

لكن الميراث الثقيل المتمثل في العادات والتقاليد والمتجسد في الأمثال والأدبيات الاجتماعية، لا سيما في صدد المرأة، قد ظل مستمرا في النصف الأول من هذا القرن رغم ما عرفه العراق الحديث من دستور وأنظمة برلمانية وأحزاب وصحافة وبؤر تعليمية.

لقد حجبت المرأة في القرن التاسع عشر في بيتها، ومنعت من الاختلاط بالرجال ومن حقها في التعليم ولا يقابل مجيئها إلى الحياة لدى الأسر إلا بالتشاؤم<sup>(١)</sup>، ولذا غاب صوتها تماما سواء في مجالات التعليم أو الإبداع أو العمل.

وإذا انتقلنا مسرعين إلى النصف الأول من هذا القرن، فسنجد وضع المرأة على ما هو عليه باستثناء دخولها البطئ إلى الحياة عبر قنوات التعليم ومهن التمريض والأعمال المنزلية حتى تفشى الاعتقاد بأن المرأة هي "أشقى مخلوق" على هذه الأرض - بتعبير أحد الكتاب -<sup>(٢)</sup> لما تعانيه من عزل وعنوت واضطهاد، تجسده معتقدات الناس ومفردات خطابهم الذي يرد فيه ذكر المرأة مقترنا بما يحط من مكانتها وقيمتها.

ولكن الجديد في الحياة الاجتماعية في النصف الأول من هذا القرن هو ارتفاع الأصوات المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة في الغرض والعمل والمكانة، والاحتجاج

على حرمانها من الثقافة والتعليم والاختلاط والعمل، مع ربط تلك المطالب الإصلاحية بضرورة مشاركة المرأة للرجل فى بناء الحياة وتنشئة الجيل "المهذب الذى يقدر المسئولية الملقاة على عاتقه تجاه بلاده"<sup>(٣)</sup>، كما برزت الأسئلة التى تخرج المجتمع المحافظ بإثارة الأفكار والآراء والجدال حول تنازله عن نصف طاقته فى البناء، وإهماله لحقوق المرأة وتعليمها ورقيعها، لكى يواكب العرب النهضة التى شهدتها العالم، وأحس المثقفون أن بلدانهم بمنأى عنها ما دامت تعطل طاقة المرأة وتشل حياتها وإبداعها.

يكتب رفائيل بطي عام ١٩٢٤ مقالا بعنوان (المرأة العربية تشتغل / زوال عصر الجمود)<sup>(٤)</sup> يسخر فيه من دعاة حجر المرأة فى البيت، ومنعها من التعليم والثقافة، ويقرر فى نهايته: "ونحن فى فجر نهضتنا الحاضرة بحاجة ماسة إلى أن نستخدم جسم المرأة وروحها وعقلها فى حياتنا الاجتماعية، وإذا ما سمحنا للمرأة بأن تشتغل وتوفرت لها وسائل التربية والتدريب وقامت للعمل بكل قواها ومواهبها، فخدمتها للمجتمع لا تقل عن خدمة الرجل إن لم نقل أنها تبزه فى بعض الشئون".

ونتلمس فى دعوة بطي فى العقد الثالث من هذا القرن أصداً لدعوة قاسم أمين بمصر التى انطلقت عبر كتابه (تحرير المرأة) ١٨٩٩، لا سيما فى مناقشته لتربية المرأة ووظيفتها الاجتماعية، ودعوته الصريحة الملخصة فى أن "المرأة محتاجة إلى التعليم لتكون إنساناً يعقل ويريد" وأن المرأة لا يمكنها حتى إدارة بيتها وتدبير شئونه "إلا بعد تحصيل مقدار معلوم فى المعارف العقلية والأدبية"<sup>(٥)</sup> وسوف يتكرر هذا الرأى فى كتابات الإصلاحيين العراقيين كتاباً وشعراء، بل سنجد رفائيل بطي يجعل أحد مواد منهاج الحياة الجديدة "تحرير المرأة ومساواتها بالرجل وإدماجها فى المجتمع"<sup>(٦)</sup> محيلاً إلى كتاب قاسم أمين (تحرير المرأة) ومؤكداً حججه ومقولاته دون إحالة مباشرة إليه، لأنه كان مشبعاً بأفكار التنوير والإصلاح الاجتماعى والأفكار الثورية المعادية للتخلف والجمود ضمن المناخ التنويرى الذى أشاعه الفكر الحديث، أما الشعر فقد كانت قصائد معروف الرصافى وجميل صدقى الزهاوى بخاصة، تمثل جوهر الفكر التنويرى بنسخته الإصلاحية التى تريد الملاءمة بين المفاهيم العصرية والتراث رغم دعوتها إلى (الشعر العبرى) وتعليم المرأة وتحريرها من الحجاب الذى دارت حوله أهم الممارك الاجتماعية.



والذى يبدو للباحث فى المعطيات الثقافية والاجتماعية فى هذه الفترة، هو التحول البطئ صوب الاندماج بالعصر، وكسر الجمود المتمثل بصرامة التقاليد، لكن ذلك التحول ظل حنيناً وتوقاً بسبب كثافة الجسم الاجتماعى وصلابته، مما يجعل تلك الممارك بين المجددين والمقلدين تبدأ من البداية فى كل مرة، مستفيدة مما يتركه أثر التنوير من أفكار ورؤى.

لكن وتائر التجديد سوف تتصاعد بفعل عوامل عديدة منها: اتساع رقعة التعليم وانتقال المجتمع إلى الصناعة، ونشأة المدن واتساعها، وتبلور الدولة الحديثة بمؤسساتها المتعددة، والاحتكاك بالفكر الغربى عبر الترجمة والسياحة والبعثات المتبادلة، فضلاً عن نشأة الأحزاب الوطنية وازدهار الصحافة مما جعل المرأة فى مركز الاهتمام، وتهيأ المجتمع لقبولها عاملة ومبدعة أو موضوعاً للإبداع، تأثراً بأفكار المدارس التنويرية على جبهة الأدب وكتابات مطران وجرجى زيدان وميخائيل نعيمة، وتجمعات المهجر والديوان وأبولو.

إلا أن الطابع الطبقي للمجتمع العراقى انعكس فى وعى الفرد بدرجات متفاوتة تبعاً لانتماؤه الطبقي، حيث كانت الطبقات البرجوازية والوسطى تستثمر نتائج حركة التنوير والإصلاح، بينما ظلت الطبقات الفقيرة تعاني من الحرمان والجهل وقسوة التقاليد.

## ٢- المرأة فى احتدام التحولات

فى ظل تلك المتناقضات والحركة الجنينية للمجتمع وحنينه للتحول، برزت كتابة المرأة على استحياء وبتواضع واضح فى المستوى الفنى... فكانت المرأة عضواً فى الجمعيات والأحزاب، وطالبة ودارسة ومعلمة فى المدارس والكليات الناشئة حديثاً، لكنها لم تبلغ النضج المطلوب للتأثير والتعین الواضح.

لذلك يبرز اسم نازك الملائكة كشاعرة فى نهايات النصف الأول من القرن، تجتمع فيها شروط النضج الفنى والوعى الثقافى والاجتماعى الخاص، نظراً لبيئتها التى ربما كانت جزءاً من الاستثناء الذى يفرضه التراتب الطبقي، فقد ولدت فى العاصمة (بغداد) ونشأت فى بيت له أسباب العلم والثقافة من خلال الأبوين المتعلمين:



الأم الشاعرة والأب المدرس، وتأكدت تلك الأسباب عبر أفراد الأسرة أخوات وإخوة وأخوالا والذين تربط نازك بهم "رابطة الصداقة واللعب المشترك والمطالعة"<sup>(٧)</sup> قبل رابطة الأسرة الواحدة.

وقد نالت نازك قسطا طيبا من التعليم منذ طفولتها، إلى جانب تشجيع الأسرة لها في مجال كتابة الشعر وقراءته معا، ورعايتها لها في محاولاتها الأولى، مما لم يكن متوفرا في أسر أخرى محرومة من التعليم والثقافة وفرص العمل والاختلاط. إضافة إلى ذلك كانت نازك الملائكة تستثمر تلك الحرية الممنوحة لها من قبل الأسرة لتنمي مواهبها ومهاراتها في تعلم اللغات الأجنبية، وإتقان العزف والغناء، إلى جانب قراءة الشعر وكتابته، كجزء من التثقيف الذاتى الذى منحها وعيها بوجودها الإنسانى والأنثوى والشعرى.

وعبر هذا الوعى الثلاثى الأبعاد تتحرك نازك الشاعرة فتبدأ تجاربها الشعرية بالتبلور فى أواخر الأربعينيات وصولا إلى مغامرة كتابة قصيدة (الشعر الحر) الأولى (الكوليرا) ونشر مقدمتها المتحمسة لديوانها (شظايا ورماد) عام ١٩٤٩ التى أعلنت فيها ثورتها على الجمود والتحجر المتمثلين فى طريقة الخليل بن أحمد فى كتابة الشعر، مع ملاحظة أن تلك الثورة ليست إلا تعبيرا عن وعيها بضرورة التمرد على القيود بشتى أشكالها وما يكبل المرأة منها بشكل خاص، رغم ملاحظاتها العابرة التى تقول فيها: "ينبغى ألا ننسى أن هذا الأسلوب الجديد ليس "خروجاً" على طريقة الخليل، وإنما هو تعديل لها، يتطلبه تطور المعانى والأساليب خلال العصور التى تفصلنا عن الخليل"<sup>(٨)</sup> وهو ما يمكن تفسيره بأنه محاولة للتوفيق الذى عرف به الفكر التنويرى والنهضوى فى منتصف القرن.

لقد أحست نازك الملائكة بما أسمته الصورة الحزينة "لحياة الشعب العراقى الذى كان يعانى عوزا شديدا وفقرا مدقعا بحيث يبدو أنه من المستحيل تلبية رغبة لأى أحد" وذلك ضمن سلسلة (شريرة) من الاضطهاد الذى لاح للعراقى المحروم أنه غير قابل للانتهاء<sup>(٩)</sup>.

وتنبهت إلى ما تعانيه المرأة المستلبة من "قسوة التقاليد وعنت بعض الرجال"<sup>(١٠)</sup>

فاحتجت على ذلك فى مقالاتها ودراساتها، وتوقفت عند بعض الظواهر التى عايشتها كشاعرة عبر وعيها وملاستها للواقع، فنشأ فى أعماقها إحساس حاد بالألم لما ترى من أوضاع تخالف ما يجب أن تكون عليه، أو ما تهفو إليه روحها المرفقة. وقد آزر ذلك الألم قلق محض مبعثه ما مرت به بين سنوات ١٩٤٨ و ١٩٥٥ من "تشكك فظيع" و"فراغ فاغر رهيب لا يملؤه شئ" مبعثه كما تقول فى إحدى رسائلها "لأن عوامل كثيرة قد تجمعت فى حياتى وشككتنى"<sup>(١١)</sup> والأمر فى جوهره يرجع إلى مفارقة العسف والظلم الذى كانت تحسه اجتماعيا، ونهاية الإنسان الحتمية بالموت والفناء بعد ذلك كله.

تقول نازك "بقيت أرفض مسألة فناء الإنسان أشد الرفض، وأجد لها فى نفسى حز السكاكين، فأتعذب بفكرة الدود الذى سيأكلنا، والجماجم التى سنصير إليها"<sup>(١٢)</sup>. لقد كان الاصطدام بواقع المرأة أرضيا، ومعاينة مشكلة العدم وجوديا، قد خلقا ذلك المزاج الحزين الذى طبع شعر نازك فى ديوانها الأولين، وقد جسدت ذلك فى مطولتها الشعرية (مأساة الحياة) المكتوبة عام ١٩٤٥<sup>(١٣)</sup> والتى تقول نازك إنها تأثرت فيها بآراء الفيلسوف الألمانى المتشائم شوبنهاور<sup>(١٤)</sup> وكان موضوعها فلسفيا يدور حول الموت والحياة وما وراءهما من أسرار، فهى ملحمة بحث عن السعادة تقوم بها الشاعرة، فلا تجدها وتنتهى رحلتها بالخيبة.

وتمثل (مأساة الحياة) استيعابا مبكرا قامت به الشاعرة للمطولات الشعرية التى كتبها الشعراء بالإنجليزية، كما تقبع فى خلفيتها آثار الحرب العالمية الثانية وما سببته من مأس وخسائر للبشر.

لكن قارئ المطولة التى بلغت أبياتها أكثر من ألف بيت سيرى أن الشاعرة تشكو من القيود والأقدار التى تلف حياتها كامرأة دون أن تصرح بذلك. فقد ارتقى وعى نازك الشعرى بإشكاليات هويتها الأنثوية ليحولها إلى مساءلات للوجود ومراجعات للمصائر وحتمية فناء الإنسان، ويؤكد ذلك صوغ الخطاب فى القصيدة بلسان امرأة أو مخاطبتها... حيث تبدأ المطولة بهذين البيتين:

عبثا تحلمين شاعرتى ما... من صباح الليل هذا الوجود  
عبثا تسألين لن يكشف السر... ولن تنعمى بفك القيود

فالحلم مصادر هنا بقوة (ليل الوجود) كما أن السؤال والبحث لن يكشف أسرار الحياة، والنتيجة أن الشاعرة ستظل ترسف في قيودها. وتكاد (الطفولة) أن تكون إلى جانب الحلم بالسعادة هي المحرك الأول لرحلة بحث الشاعرة عن السعادة.

ذهب الأمس والطفولة واعتضت بحسى الرهيف عن لهو أمس  
كل ما فى الوجود يؤلمنى الآن وهذى الحياة تجرح نفسى  
ذهبت الأمس لم أعد طفلة ترقب عش العصفور كل صباح  
لم أعد أبصر الحياة كما كانت رحيقا يذوب فى أقداحى  
وإذا كانت الطفولة هى السعادة المفقدة فإن رحلة الشاعرة إليها عكسية، أى أنها عودة إلى زمن مر وانقضى، ولم تكن للشاعرة فيه هذه الأحزان والمرارات والآلام لأنها تعيش طليقة دون قيود فى براءة الطفولة وصفائها.  
لقد كانت دون إحساس بهذه الفروق المصطنعة والموانع والحواجز التى تراها فى (الواقع الثقيل) كما تصفه، وحيث صار عليها أن تحيا فى (وادي العبيد) -عنوان إحدى قصائد ديوانها الأول-<sup>(١٥)</sup> حيث تقول:

لا أريد العيش فى وادي العبيد  
بين أموات... وإن لم يدفنوا  
جثث ترسف فى أسر القيود  
وتمائيل اجتوتها الأعين

لقد وجدت الشاعرة الحل فى الوصفة الرومانسية المعروفة: العزلة وهجران حياة البشر العاديين، إذ تقول فى مذكراتها "أصبحت أعد العزلة فضيلة الشاعر وحرية الفكر... ونبذت المجتمع وانطويت على نفسى"<sup>(١٦)</sup>.  
وقد تنازعت نازك تناقضات واضحة بسبب كثرة المؤثرات التى خضعت لها تجربتها فى الشعر والحياة:

- فهى تؤثر الصمت وتعبر به عن "احتجاج قوى" وعن "معاناتها ومشاعرها المجروحة"<sup>(١٧)</sup> فعليها إنن أن توازن بين الصمت والاحتجاج.

- وترفض الحياة بشروطها القائمة لما فيها من ظلم وعبودية وقسوة لكنها تبحث بمقابل ذلك عن حياة سعيدة بشروط مثالية.
- وتحلم كثيرا وتجعل في نفسها عاشقة لليل في ديوانها الأول، لكنها تعود لتمتدح أحلامها في الصباح عندما يطالعها الواقع (الثقيل) وربما كان قولها في ديوانها الأول:

أحب السماء ولون النجوم

وأمقتها كل فجر جديد

مثالا يختصر تقاطع أحلامها مع الواقع مما يجعلها تمتدح ما حلمت به؛ لأن الواقع يسلبه شاعريته وصفاءه.

ويمكن أن نمثل ببيت آخر لنرى تنازع حبها للحياة مع كراهيتها للواقع الذي يصنع خطابه المتسلطون.

أحب الحياة على أننى

أحقر موكب أيامكم

وربما كان هذا الاحتدام الداخلى العنيف هو السبب فى تفجير ثورتها الصامتة فى مجال الكتابة الشعرية، حيث ولدت بقصيدتها (الكوليرا) تيارا شعريا جارفا سيتحرر من قيود وأعراف حكمت الشعر العربى قرونا طويلة. وإننى أستنتج هنا - وعبر استرجاع مواقف نازك الشعرية والحياتية - أنها عوضت عن ثورتها المباشرة ضد أوضاع المرأة بالانسحاب جثمانيا من آلية الواقع - فى تلك الفترة على الأقل - وبناء الأحلام البديلة فى عزلة مختارة، ثم تتويج ذلك فنيا بالثورة على القوالب الشعرية الموروثة، وزحزحة ثقلها الكثيف من على صدر القصيدة العربية المعاصرة، وهى بذلك تتمثل وضع المرأة ودورها فى الحياة والثقافة دون أن تُصدّر ذلك ببيانات أو رؤى نظرية، بل تتقدم بمنجزها الشعرى المغاير لتؤكد حضور المرأة رغم الأسوار العالية المرفوعة بوجهها.

وفى المرات القليلة التى تحدثت فيها أحاديث اجتماعية فى مطلع الخمسينيات، أكدت رؤيتها التحريرية كامرأة وشاعرة، وفى إحدى محاضراتها



تلخص مشكلة الأخلاق التي كثيراً ما يرددها المحافظون فترى بإيجاز أن "لا أخلاق من دون حرية كاملة" و "لا أخلاق مع القيود إطلاقاً"<sup>(١٨)</sup> ومبرراتها في هذا المجال أخلاقية أيضاً، فهي لا تناقش نسبية الأخلاق وارتباطها بالعلاقات الاجتماعية أصلاً، بل ترى سبب ذلك كامناً في أن الحرية هي التي تنتج هذه الأخلاق وارتباطها بالعلاقات الاجتماعية أصلاً، بل ترى سبب ذلك كامناً في أن الحرية هي التي تنتج الأخلاق التي تنتج الشخصية بدورها، لتقوم الأخيرة بإنتاج الفن والفكر والإنسانية. وبذلك تكون (الحرية) هي الخلية المولدة للأخلاق والشخصية والإبداع معاً، وهو أمر ينكره المحافظون والتقليديون في الحياة والفن... وتتلازم الحرية والأخلاق عبر هذه السلسلة:



### ٣- نصوص المرأة

لم تتخف نازك وراء التعبير بضمائر المذكر أو تغيب معاناتها كامراً في هلام الأوصاف والاستعارات، بل كانت هي ساردة قصائدها، والضمائر تعود إليها مباشرة كامراً، ووجهات النظر التي تتحكم في خط سير القصائد هي وجهات نظر الشاعرة. لذا سيجد الدارس نصوصاً كثيرة تحكي خيبة أحلام الشاعرة، وانسحابها حزينة منكسرة، ويقرأ ثورتها الخفية ورفضها وتمرداها. وذلك جزء مهم من نصوص المرأة في شعرها الذي اكتفى نقادها بالقول إنه يعكس حزنها وألمها، أو "أنه شعر مأتم وأنين" كما قال عنه مارون عبود<sup>(١٩)</sup> استخفافاً ورفضاً.

لكن هذا الرأي الذي يتكرر كثيراً لا يربط شعر نازك بالسياق الأكبر الذي تندرج فيه قصائدها وهو سياق معاناتها كامراً وإحساسها بما يعيق تبلور هويتها الأنثوية... ولا يرى ما يدفع الشاعرة إلى التشاؤم والمبالغة في رسم أجواء الحزن وتصوير مشاعر الأسى.

وقد ظلت نازك أسيرة صمتها المعبر هذا، ولم تخرج إلى المباشرة ومعالجة

قضية المرأة مباشرة إلا في عدد محدود من قصائدها، منها (النائمة في الشارع)<sup>(٢٠)</sup> وهي لوحة سردية عن طفلة في الحادية عشرة من عمرها تنام على الرصيف في حي ارستقراطي من أحياء بغداد، نام أهلها، بينما كانت الطفلة وسط ظلام الليل والبرد، ترقد محمومة تحت شرفة بيت مهجور، وتظل راعشة حتى الفجر، دون أن يدري بها أحد.

إن الشاعرة ترثي طفولتها عبر رثاء طفولة هذه الصغيرة التي لا يسمع شكواها أحد في مدينة متوحشة المشاعر ككل المدن التي لا تعرف الإنسانية. وفي قصيدة (مرثية امرأة لا قيمة لها)<sup>(٢١)</sup> تقدم نازك "صوراً من زقاق بغدادى" كما تقول في مقدمة القصيدة، التي تتضمن حركتين "في الأولى نلتقى امرأة (ذهبت) تعبيراً عن موتها المنسى فهي دون اسم أو حضور لغوى في النص (ينوب عنها هنا الفاعل المستتر) ولكن موتها لم يثر شيئاً سوى النسيان ! وفي الثانية يطلع الصباح لتعود الحياة الرتيبة كما هي كل يوم، وتستل نازك هنا مونتيفات مختارة من حياة الزقاق (بائعة الحليب، مواء قط جائع، مشاجرات الباعة، لعب الصبيان...) ولكن لا ذكر للمرأة فقد غابت تماماً حتى من الحضور اللغوى المستتر الذى يظهره التقدير! وكأن هذه المرأة الميتة دون قيمة، هي الطفلة المقرورة النائمة في زاوية الشارع...

لقد لخصت نازك موقفاً واعياً في قصيدتيها السالفتين، فدمجت الرتبة واللامبالاة من المجتمع، بقهر المرأة ونسيانها وإهمالها طفلة وامرأة. وذلك يعكس شعورها برمزية المرأة والطاقة الدلالية التي تحملها كوجود داخل النص، يمكن أن يتسع مدلولها ليشمل أوسع شرائح الحياة وعناصرها. وبهذا نفسر مطابقتها في (الراقصة المذبوحة)<sup>(٢٢)</sup> بين صورة امرأة ترقص مذبوحة القلب وتغنى مجروحة، بينما يتناثر من حولها الضحايا، وتردد أصدااء صرخات المعذبين في القيود، مع صورة الجموع المضطهدة التي يسقط قتلاها كل لحظة لأنهم يثورون ويحتجون:

- ارقصى مذبوحة القلب وغنى

واضحكى فالجرحُ رقص وابتسامُ  
واسألى الموتى الضحايا أن يناموا  
وارقصى أنت وغنى واطمئنى  
- اضحكى للمدية الحمراء حبا  
واسقطى فوق الثرى دون اختلاج  
منّة أن تُذبحى ذبح النعاج  
منّة أن تُطعنى روحا وقلبا

وبهذا التصوير للراقصة المذبوحة - وإن كان الهدف منه رمزيا ليطابق ذبح الشعب وقتله - تكون نازك قد تجاوزت الصورة النمطية التى يرسمها المجتمع للراقصة، فهى ليست ساقطة أو مبتذلة، بل إنسانة لها أعماق وروح ولكن الأعراف تجعل من موتها ذبحا أمرا عاديا فعليها أن تواصل رقصها رغم موتها كما هو حال جموع الشعب المضطهدة.

ويشكل وعى نازك الشعرى صورة مخالفة لما استقر عليه الوعى الجمعى، وهذا يتكرر فى تفسيرها لشخصية (الغانية) فى مسرحية توفيق الحكيم (السلطان الحائر) إذ تقول "وأبرز ما يميز هذه الغانية أنها شريفة غير ملوثة تخالط الرجال حبا لأرواحهم مترفعة بنفسها عن الاتصالات المذنسة، باحثة عن الثقافة والفن والمتعة البريئة. وليس يخفى أن هذه الغانية قد عاشت فى عصر كان المجتمع فيه يعزل المرأة عن حياتها ويحيلها إلى السلبية والهوان... ولقد أرادت الغانية أن تخرج من هذا الإطار الضيق ففتحت باب بيتها... وفى موقف الغانية نوع من الاستشهاد الروحى والفكرى، فهى تضحي بنفسها فى سبيل فكرة"<sup>(١٢)</sup>. ثم ترى فى شخصية الغانية أبعادا تجعلها تطابق بينها وبين شهر زاد فى مواجهتها الموت بالكلمة وحفاظها على جنسها وتحديها شهوة الموت التى استقرت فى نفس شهر يار الذى يقتل امرأة كل ليلة.

ولا شك فى أن منظور نازك للأخلاق ووعيتها بالمسميات التى يطلقها المجتمع كجزء من خطابه الأخلاقى هو الذى جعلها تستكشف التضحية والاستشهاد فى شخصية (الغانية) رغم الوصف الذى ألصقته الأعراف بها، فقد وصمت بأنها (عاهرة)

لأنها – كما تقول نازك – كانت "نموذجاً متحرراً لامرأة عربية تثور على التقاليد البالية في ذلك العصر، فتكون النتيجة أن يسميها الناس: عاهرة".

وتعقب نازك في تحليلها لشخصية الغانية على عزل المرأة الذي لم يصبح "عرفاً اجتماعياً دارجاً إلا في عصور الكوارث والظلام الأخيرة حين خيم الجهل والجمود على المجتمع العربي"<sup>(٢٤)</sup>.

وبهذا الربط بين الجهل وعزل المرأة، الذي يحيلنا إلى ربطها بين الأخلاق والحرية، تكون نازك قد شكلت أبرز أبعاد الهوية النسوية التي تحلم بها... وسنرى أنها في قصيدة مهمة من ديوانها مكتوبة عام ١٩٤٩ هي (غسلا للعار) تواجه العرف والقانون معا حين تغدو الفتاة ضحية يفتخر الجلال بقتلها بل يكافأ من المجتمع والقانون بالعفو والتقدير معا.

#### ٤- في مواجهة العرف: غسلا للعار

(غسلا للعار) هو عنوان قصيدة نازك المشار إليها آنفاً، وهو تعبير يستخدمه الناس لوصف حالة من يقتل إحدى قريباته عمدا ويسلم نفسه للسلطات القضائية التي تجعل ذلك القتل ظرفاً مخففاً فيخرج القاتل بعد ساعات مفتخراً بأنه غسل عار أسرته أو قبيلته!

والتعبير ذاته يستوجب تحليلاً، وليس لكونه صار عنواناً للقصيدة فحسب، بل لقوته التداولية الدارجة، فكثيراً ما تسمع أن القاتل أفرج عنه لأنه قام بفعلته (غسلا للعار)... فأى غسل وأى عار؟

الغسل يفترض درنا وأوساخاً تعلق بالثوب أو البدن. فكأن المرأة قد فعلت ما يلوث (ثوب) أسرتها وبدنها... وإذا كان الوسخ يزال بالغسل بالماء، فإن الدرن الذي لوثت به هذه المرأة ثياب أسرتها يرقى إلى ما يسميه التعبير (العار)، فهو عمل بمستوى الهزائم والجرائم الأخلاقية الفاحشة كالسرقة والاحتيال والتزوير، بل هو أشد منها لأن أيا من تلك الجرائم لا يحكم على فاعلها بالموت، بينما يحكم المجتمع – والقانون المتواطئ ضمناً – على هذه المرأة بأنها تستحق الموت (غسلا للعار).

فالمقياس الأخلاقي ينخذل هنا مرتين: من حيث يرفع ما تفعله المرأة إلى



(جريمة) أخلاقية تستحق عليها الموت قتلا، ومن حيث إنه يجعل فعلتها أخطر مما يفعلها الرجال من خطايا وأخطاء.

وقصيدة نازك تقوم على السرد، وتبدأ بتضمين صرخة الضحية، وتصوير لحظة موتها وسقوطها على الأرض وشعرها المتموج الجميل معفر في طين الشارع:

“أماه !” وحشجة ودموع وسواد

وانبجس الدم واختلج الجسد المطعون

والشعر المتموج عشش فيه الطين

ولكن صرخاتها المستنفدة بأمها – ولنلاحظ أنها امرأة مثلها فهي لم تستنجد  
برجل لعرفتها أنهم جميعا مقتنعون بقتلها – لا يسمعون أحد سوى الجلاد نفسه الذى  
لا نعرف هويته فى مطلع القصيدة أو الحركة الأولى فيها.

يقوم نص نازك على توزيع مقطعى صارم، فهناك أربعة مقاطع، فى كل منها  
ثمانية أبيات، ينتهى كل مقطع بعبارة (غسلا للعار) وتصف فيه الموجودات والمسميات  
اصطفافا نوعيا، فالذكر قاتل دائما: (جلاد/ وحشى/ جزار/ خمار/ الوالد/ الأخ)  
والؤنثة قتيلة (الأم/ الفتاة/ السنوات/ النخلات/ الجارات/ المرجة/ الأزهار/ الأحجار/  
فتيات القرية/ الأبواب) وهذا الاصطفاف للقاتل ومن معه، وللقتيلة ومن بكها من  
البشر والأشياء حولها، إنما يعكس وعى نازك النوعى واكتشافها لبعد هام من أبعاد  
الهوية النسوية فى الوطن العربى، وهو قائم على الإحساس بأن العرف – يؤازره  
القانون – يجعل من قتل الفتاة انتصارا، يعود به أهلها “فضلاء، بيض السمعة،  
أحرارا” وهذا ما يباركه المجتمع باسم القتل غسلا للعار.

فيما تصطف نساء القرية والجارات بل الأزهار والنخلات والمرجة والسنوات  
العشرون (عمر الفتاة) فى صف القتيلة، وتسأل عنها وتبكيها وتذكرها.

لقد جعلت نازك قصيدتها الرباعية التقسيم تنمو بشكل سردي واضح، فهي  
تبدأ بمشهد القتل، مختزلة موت الفتاة بصرختها (أماه) وبكاء المرجة عليها والأزهار.

وفى المقطع الثانى نلتقى القاتل بهيئة سينمائية فهو يمسح مديته من دم الفتاة

– لا ندري أهى أخته أو ابنته أو زوجته – لكنه فى اللحظة نفسها يطلب الخمر من

الحانة وينادى الغانية لقروح عنه، مفتخرا بقتله الفتاة... وفي المقطع الثالث يكون نعى الفتاة القتيلة التى تسأل عنها الفتيات والجارات والتى لن تنسى قصتها الحارة. أما المقطع الأخير فهو انتقاله سردياً من القص بضمير الغائب إلى القص أو السرد الذاتى بضمير المتكلمات، وكأنه نشيد نسوى جماعى تردده الفتيات مصورات ما ستكون عليه حالتهم فى خدمة الرجال وتلقيهن جزاء ذلك القتل على أيديهم:

يا جارات الحارة يا فتيات القرية  
الخبز سنعجنه بدموع مآقينا  
سنقص جدائلنا وسنسلخ أيدينا  
لتظل ثيابهم بيض اللون نقية  
لا بسمة، لا فرحة، لا لفتة، فالدية  
ترقبنا فى قبضة والدنا وأخينا  
"وغداً من يدري أى قفار  
ستوارينا غسلا للعار؟"

لقد غدا مصير الفتاة المقتولة غسلا للعار، مصيراً منتظراً لفتيات القرية والحارة كلهن، وسيواصلن ما يريد لهن المجتمع من خدمة للرجال وقمع لجمالهن ورغباتهن وإنسانيتهن، بل سيبحث المجتمع كل أنوثتهن ومظاهر الحياة لديهن، وليس عبثاً أن تكون المنوعات مؤنثة (البسمة - الفرحة - اللفتة...) والجزاء هو (الموت أو القتل) ورمى الجثث فى قفار تنتظر النساء جميعاً لتواريهن.

وإذا كان النساء (كلهن) ضحايا محتملات (غسلا للعار) فإن الرجال (كلهم) قتلة محتملون أو ممكنون، فى رؤية نازك وفى المبنى الذى أنجزه نصها... بدليل أن القاتل غير متعين أو محدد فلا تعرف عمره أو صلتة بالفتاة فهو (شخصية نمطية) تقوم بالفعل نيابة عن أشباهها. ولعل الخلل الوحيد الذى يחדش الرؤية الجنسية الواضحة لنازك فى هذا النص هو تقديمها للغانية بالصورة التى استقرت فى وعى الناس، فالقاتل يستريح بعد قتل ضحيته فى الحانة وينادى وهو يمسح الدم عن مديقه:

"يا رب الحانة، أين الخمر؟ وأين الكاس؟  
ناد الغانية الكسلى العاطرة الأنفاس"

فهي تؤدي هنا دورها الذي تقوم به في الحياة كما يريد لها المجتمع... وهي ليست كغانية (السلطان الحائر) تحمل نقيض ما يتصورها الناس عليه.

أما الرجل القاتل فإن عودته بعد القتل إلى الحانة، ليست مشهدا نمطيا تستكمل به نازك صورة القاتل كإنسان سكير أو فاجر، بل أرادت الشاعرة من تصميم هذا المشهد أن تؤكد فكرة أن الرجل يسمح لنفسه بالمعاصي كلها والملذات المحرمة بينما يعتبر سلوك المرأة عارا يجب أن تغسله مديته.

وبهذا الإيجاز السردى والاختزال الشعري استثمرت نازك مقولة اجتماعية خاطئة لتحقيق بذلك انحيازاً واضحاً للمرأة واستنكاراً لأوضاعها حيث يغتال العرف حقها في الحياة ويبارك القانون ذلك تحت مسميات باطلة.

#### ٥- خاتمة

لقد كانت قراءتنا لوعى نازك الشعري بالهوية النسوية قراءة مضمونية، استندت في مواضع قليلة إلى أدلة لسانية وبنائية من النصوص، وذلك لأن نازك في المرحلة المدروسة هنا تلح على المضمون كثيراً وتنطلق منه، كما أنها لم تكن قد استقرت بعد في تجاربها التجديدية، وكان أقصى ما فعلته هو التنويع التقفوي والتفصيلي، فيما راحت قصائدها تتأجج بعواطف ذاتية وأخيلة جامحة وأفكار فلسفية متأملة. وهذا ما كشفنا عنه في دراستنا هذه من زاوية الوعي بهويتها كأنثى، والتعبير عن ذلك شعرياً.

ولكى نختم سنذكر بقصيدة (أسفار) المكتوبة عام ١٩٦٥ والتي تقدم نازك فيها ترجمة لقصيدة روبرت بروك (أسفار)<sup>(٢٥)</sup> بتصرف منقول:

حين نزلت (تونس) الكبيره

كُسر قلبي قطعاً صغيرة

...

ثم استطعت بين نخل (البصره)

إلصاق قلبي كسرة فكسره

...

وفى (دمشق) عاد قلبي قطعاً  
ولاح عجز الصمغ عن أن ينفعا

...

وها أنا فى أرض (مصر) أعلمُ  
بأن ما كُسِّرَ ليس يُلْحَمُ

لقد طافت روحها المدن العربية ولم تجد فيها دواء يعيد قلبها المتكسر قطعاً –  
قلب المرأة – إلا مرة واحدة حين كانت (بين نخل البصرة) فلعلها اليوم وهى مريضة  
فى أرض مصر تخذلها نبوءتها ويلتحم ما تكسّر فتعودَ معافاة الروح والجسد<sup>(٢٦)</sup>.



## الهوامش

- ١- د. يوسف عز الدين: الشعر العراقي في القرن التاسع عشر، أهدافه وخصائصه، دار المعارف، ١٩٧٧، ص ٢٢. والدراسة مكتوبة عام ١٩٥٧.
- ٢- شاكِر خصباك: مكانة المرأة في بلادنا، ١٩٤٧/٨/١، ضمن كتابة (كتابات مبكرة) مركز عبادى للدراسات، صنعاء، ١٩٩٥، ص ٧٢.
- ٣- نفسه، ص ٧٤.
- ٤- رفائيل بطى، مجلة الحرية، ج ٣-٤، ١٩٢٤/٩/١٥، ص ١٠٧. ضمن كتاب رفائيل بطى وريادة النقد الشعري في العراق، مقدمة ومختارات، حاتم الصكر، منشورات الجمل، كولونيا ١٩٩٥، ص ٧٤-٧٦.
- ٥- قاسم أمين: تحرير المرأة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، ص ٢٢.
- ٦- رفائيل بطى وريادة النقد الشعري، ص ٨٣ والكلمة مكتوبة في ١٩٢٦/٥/٢ بعنوان (منهاجنا في الحياة الجديدة).
- ٧- حياة شرارة: صفحات من حياة نازك الملائكة، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن ١٩٩٤، ص ٢٢.
- ٨- مقدمة (شظايا ورماد)، ديوان نازك الملائكة، المجلد الثاني، دار العودة، ط ٢، بيروت ١٩٧٩، ص ١٥.
- ٩- نازك الملائكة: سايكولوجية الشعر ومقالات أخرى، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٩٣، ص ١٥٨-١٥٩.
- ١٠- نازك الملائكة، دراسة ومختارات: د. عبد الرضا على، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٧، ص ٦٧.
- ١١- من رسالة إلى الدكتور سالم الحمداني بتاريخ ٧٨/١/١. نقلا عن: عبد الرضا على، المصدر السابق نفسه، ص ٤٨.
- ١٢- الرسالة نفسها، المصدر السابق، ص ٣٢.
- ١٣- ديوان نازك الملائكة، م ١، ص ٥ وما بعدها.

- ١٤- مقدمة مطولتها (مأساة الحياة)، المصدر السابق، ص٦.
- ١٥- ديوان نازك، م١، ص٤٨٢.
- ١٦- نازك الملائكة: لمحات من سيرة حياتي وثقافتى، غير منشورة، نقلا عن د. عبد الرضا على، مصدر سابق، ص١٥.
- ١٧- حياة شرارة: صفحات من حياة نازك الملائكة، مصدر سابق، ص٢٦.
- ١٨- نقلا عن د. عبد الرضا على، مصدر سابق، ص٣٣. وهى جزء من محاضرة للشاعرة فى نادى الاتحاد النسائى ببغداد يوم ١٩٥٣/١٠/٢١ ضمن أسبوع ثقافى أقامه الاتحاد لدراسة أوضاع المرأة.
- ١٩- ليلى الصباغ: من الأدب النسائى المعاصر، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٦، ص٥٧.
- ٢٠- ديوان نازك الملائكة، م٢، ص ٢٦٩ وما بعدها.
- ٢١- نفسه، ص ٣٣٠.
- ٢٢- عن مختارات د. عبد الرضا على، مصدر سابق، ص ٣٦٤.
- ٢٣- المصدر السابق نفسه، ص ٣٥٠.
- ٢٤- المصدر السابق نفسه، ص ٣٥٠.
- ٢٥- ديوان نازك، م٢، ص ٥٠٣-٥٠٤.
- ٢٦- الدراسة مهداة إلى نازك الملائكة... أول (عاشقة لليل)... المتفيئة (شجرة القمر) والتي لا نريد منها (شظايا ورماد) روحها المنكسرة تحت وطأة المرض بل نريدها كما كانت قامة سامقة فى الشعر والنقد والحياة.



---

## نموذج المرأة المتحررة فى رواية زينب فواز ( حُسن العواقب )

---

### حلمى النمى

---

لن أتحدث هنا عن شخصية الرائدة زينب فواز، وعصرها، ولا عن أفكارها وآرائها حول المرأة، فقد سبق أن قمت بذلك فى كتاب عنها بعنوان "زينب فواز: الرائدة المجهولة" - صدر عن دار النهر / ١٩٩٨ - وما أريد أن أتوقف أمامه الآن هو صورة المرأة كما تتمنّاها وتريدها زينب فواز وقدمتها فى روايتها "حسن العواقب" أو "غادة الزهرة".

صدرت الرواية سنة ١٨٩٩، وهى نفس السنة التى صدر فيها كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة"، غير أن الرواية كُتبت قبل ذلك بعدة سنوات، فقد صدرتها بعدة تقييظات جاءت من كتاب وشعراء، بينها قصيدة من "الأستاذ النبيل والشاعر الشهير حضرة عبد الله أفندى فريج" والقصيدة موقعة بتاريخ سابق يعود إلى سنة ١٣١٢ هجرية/ ١٨٩٥ ميلادية. وإذا كانت "زينب فواز" قد عبّرت عن أفكارها من قبل فى المقالات التى كتبتها فى مختلف الصحف، والمعارك التى دخلتها بالقلم مع كتاب داخل مصر وخارجها، فما الذى دفعها لكتابة الرواية؟؟!

تقول هى: "لما كانت الروايات الأدبية من أهم المؤلفات التى تنجلى بمطالعتها مرآة الأفكار وتزول بلذاتها غمامة الهموم والأكدار وتأخذ منها النفوس على قدر عقولها من الذكرى والاعتبار، وكان أجلها قدراً وأسماءها منزلة ومكاناً ما قرب من الواقع أو مثل حقيقة الوقائع..".

وكانت زينب حريصة على أن تؤكد الجملة الأخيرة لتعلن أن روايتها مأخوذة من الواقع، وأنها تعمدت أن تغير بعض الشخصيات وبعض الأماكن حتى لا تخرج أحداً، وبقولها: "تأشياً من ذكر الباقيى منهم فى قيد الحياة وحرصاً على شرف



البيوت الكريمة التى دنسها بعض أبنائها الذين هان لديه بذل شرفه فى سبيل نوال شهواتهم فألبسوا عائلتهم ثوب خذى، كلما أبلتته الحوادث جددته الأوقات..".

وهذا التأكيد مهم للقارئ الذى سيتلقى رسالة الرواية، وهى أن النماذج التى ستقدمها ليست من وحى الخيال، ولا من باب التمنى، ولكنها نماذج بشرية حية، وعاشت بالفعل، ومن ثم يمكن بل يجب أن تتكرر وأن توجد باستمرار.

ويمكن فهم أفكارها فى الرواية على النحو التالى: إن المرأة لن تتحرر إلا إذا وجد الرجل المتحرر، هو نفسه والذى يؤمن بتحررها، ولن يكون ذلك الرجل بدون أسرة متحررة يُحترم فيها الفرد، حتى لو كان الابن الأصغر، وحتى لو كانت فتاة، ثم أنه لن يوجد كل ذلك بدون مجتمع متحرر بنظام حكم يقوم على أسس ديمقراطية وعلى شرعية القبول والرضا العام به.. ولن نستطيع أن نضع تقدماً أو تأخيراً فى عمليات التحرر تلك، ولا أن نتساءل بأيها تكون البداية، فهى كلها عملية مكتملة، تحدث معاً وفى نفس الآن.

ويأخذ التحرر فى الرواية ملمحاً أساسياً لدى كل الأطراف، وهو حق الاختيار وحق إبداء الرأى وإعلانه، وواجب الاستماع الجيد لهذا الرأى واحترامه من الأطراف الأخرى، وقبوله من أصحاب المسؤولية.

صاغت الكاتبة أحداث الرواية والأبطال لتكون تلك القضية هى محورها الجوهري، وعبر ٢٣٠ صفحة من القطع المتوسط تضع الكاتبة أبطالها فى مأزق تلو الآخر، ومن مشكلة معقدة إلى أخرى أكثر تعقيداً، حتى أن القارئ قد يصيبه الإرهاق من تعدد تلك المآزق، حتى ليبدو الأمر لديه فى بعض اللحظات أن الكاتبة تسعى إلى تطويل الرواية أو زيادة عدد الصفحات، ولكن الحقيقة أنها قصدت تأكيد أفكارها والإلحاح عليها، ولتثبت أن حق الاختيار لدى الفتاة - كما هو لدى المجتمع كله - ضرورة حياتية وإنسانية تجنب الكثير من المخاطر، وليس مجرد ديكور ولا وجهة اجتماعية أو موضة نتشوق بها.

تدور أحداث الرواية حول الصراع بين الأميرين تامر وشكيب، حول حكم منطقة "جبل شامخ"، وهما أبناء عمومة، وكان من المتعين أن يتولى الحكم الأمير تامر

لأنه الأكبر سناً، وفي وصية الجد، أو رأس العائلة أن يلي الحكم من بعده الأرشد سناً بين أبنائه ثم الأرشد بين أحفاده، وهكذا عاش تامر على أن الحكم ميراثه وحقه الطبيعي. وتفرغ لشهواته ونزواته الصغيرة فكرهه عامة الناس، وعلى العكس تماماً كان سلوك شكيب إذ تحلى برجحان العقل، والحكم، وتعامل مع الناس بود، ففضله للحكم. وقبل أن يرحل الحاكم عمهما الأمير "حامد"، جمع وجهاء وأعيان المنطقة لبحث معهم تغيير الوصية لتكون لشكيب، ولم يفرض عليهم شيئاً، قال: "بشرط أن ذلك برضاهم وإلا فهو لا يريد شيئاً لا يرضونه" - صفحة ٥٩ - ويدور الصراع حول الفكرتين في الحكم: الأرشدية أو الأكبر سناً في مقابل من يحوز رضا المحكومين، وتنحاز الكاتبة إلى الموقف الثاني، لذا فقد جعلت "تامر" منبعاً للشروع والفساد والانحطاط الأخلاقي والسلوكي، وكل ما هو سيء وصمته به، في مقابل شكيب، الجميل الوسيم الأخلاقي النزيه، ظاهر السلوك، المحب للآخرين، والحائز لرضاهم وحبهم.

لم يسكت تامر عن "حقه الموروث"، وقاتل من أجل ذلك الميراث الذي ينازعه فيه شكيب، وعمد تامر إلى أن يكتل أفراد الأسرة الحاكمة من خلفه، فذهب إلى ابن عمه الأمير عزيز - رأس الفرع الثالث في الأسرة - ليخطب شقيقته الصغرى "فارعة"، لعله بتلك المصاهرة يضمن مساندة وولاء عزيز .. يرحب "عزيز" في داخله بتامر لشقيقته ولكنه وضع شرطاً هو " .. يلزم استشارتها في ذلك، فإذا قبلت كان ذلك بُغيّتي، وإذا امتنعت فليس لي أن أكرهها على ما لا تريد، لأنها ذات عقل وكثيراً ما اعتمدتُ عليها في أمور الخصوصية المهمة، وأمر الزواج أمر مهم عليه مدار حياتها" - صفحة ٣٦ - ثم يقول في موضع آخر من الرواية: "نحن لا نتم أمراً إلا برضاها إن كان لنا فيه رغبة فهي التي يجب أن تفكر في مستقبلها وفيما يتكفل براحتها ..".

تخوفت "فارعة" أن يوافق شقيقها على خطبتها لتامر الذي تنفر منه، بينما هي مرتبطة بحالة من الغرام والوجد مع ابن عمها "شكيب"، وصارحت "خادمتها" ظريفة بتخوفها، فقالت لها الخادمة: "ما أظن يا سيدتي أن أخاك يغصبك على ذلك، لأن هذا الأمر متعلق بك وليس من شأن غيرك أن يعطى به رأياً" صفحة ٣٨.

ثم تقول ظريفة في موقف آخر: "لو كان الزواج بالقوة لما كنت تجدين بيتاً عامراً في هذه الدنيا" صفحة ٤٢.

كانت والددة فارعة وشقيقتها الكبير يودان إتمام الخطبة لتامر الذي تقدم، ولكنهما وجدا منها رفضاً، ولم يشاركها النفور من تامر سوى شقيقتها الأصغر الأمير خالد، وكان عزيز ووالدتها لا يستشيران خالد ولا يستمعان إليه في كثير من الأمور لصغر سنه، ورغم هذا فقد أعلن رأيه في تامر، وساند شقيقته، واقترح عليهم بعض الآراء وكانت صائبة، بل وأرجح من رأى شقيقه الأكبر.

ولم يكن خالد هو الأخ الأصغر وحده في الرواية، فقد كان هناك الأمير "سالم" شقيق تامر الأصغر، وكان تامر شريراً وفاسداً كما سيق، بينما كان سالم خيراً وناضجاً لم يشارك شقيقه في شروره وابتعد عنه منحازاً إلى "شكيب".

يلتقى تامر بفارعة ويدرك من حديثه معها مدى تعلقها بغريمه شكيب، وهكذا يزداد إصراراً وولعاً على الاقتران بها، فذلك سوف يجعله ينتصر على شكيب سياسياً ويجرحه، بل ينله إنسانياً أن ينتزع منه محبوبته، ويدبر تامر عملية لاختطاف فارعة وإجبارها على الزواج به - يقول لها بعد اختطافها: "لا بد من الاقتران بك رضيت أم غضبت، وماذا عسى أن تفعل وقد صرت في قبضة يدي. " فتجيبه: "إذا حاولت إجبارى وحدثتك نفسك ببلوغ آمالك منى بالقوة فإنى حينئذ أرجح الموت والشرف مصون والعرض مصان .." - صفحة ١٦٠.

كما تعلو الرواية أيضاً من قيمة ومكانة الصداقة، فنجد فارعة محاطة بصديقتين هما الشقيقتان سميرة وأنيسة، ولو حاولنا التعرف على ميراث وسمات "الفتاة" كما تكشفها فارعة وصديقتها سوف نجد أنهن يجدن القراءة والكتابة، ويقلن الشعر، ففي الكثير من المواقف والمآزق التي تتعرض لها أى منهن، كانت ترتجل شعراً لحالها وموقفها، وفارعة فوق ذلك "تحسن ضرب العود وتعرف مواقع الأنغام" وهكذا كانتا سميرة وأنيسة.

خاضت زينب فواز قبل ذلك سنة ١٨٨٨ - معركة ضارية مع حسين أفندى فوزى على صفحات الصحف، حول امتلاك المرأة للعقل، ككائن إنسانى، وانتهت فيها



إلى أن المرأة مكتملة العقل، قادرة على التعقل وفهم الأمور، وليست ناقصة عقل، كما قال الكثيرون - مازالوا يقولون إلى اليوم - وفي الرواية رأينا كيف كانت حريصة على الفهم والتعقل في بعض المواقف، فحين اندفع تامر لخطبتها من شقيقها، الذي رحب ووالدتها التي سعدت بالخبر، إلا أن فارعة ومعها شقيقها الأصغر "خالد" كانا أسبق من الوالدة والشقيق الأكبر في إدراك أن تامر ما جاء ليخطبها إلا ليجعلها ويجعل أسرتها معها أداة من أدوات صراعه على السلطة والإمارة مع ابن عمه "شكيب".

وهكذا تضعنا "زينب فواز" مباشرة أمام رؤيتين وموقفين من المرأة: الأولى يراها أداة من أدوات الرجل في صراعاته السياسية أو العسكرية والاجتماعية، وموضوعاً من موضوعاته، شيئاً يشبع نزواته حيناً، وربما غروره وأطماعه بل ورجولته حيناً آخر، ودون مبالغة يمكن القول إن هذا الموقف هو الذي حكم إلى حد بعيد التاريخ العربي في رؤيته وتعامله مع المرأة.

الثاني: موقف، لا أقول عصرياً، ففي عصر زينب فواز، وفي عصرنا نحن الآن لا يزال الموقف الأول مطروحاً وبقوة على المجتمع العربي، بل موقف "إنساني" يفهم المرأة باعتبارها "إنساناً" مكتمل المقومات الإنسانية مثل الرجل، لديه العقل والقدرة على إعماله، ويتمتع بالإرادة، وله حق الاختيار وحق اتخاذ القرار فيما يخص مصيره ومستقبله.

وكانت زينب فواز من الذين يحاولون التأسيس للموقف الثاني، في روايتها هذه، وفيما سبقها من كتابات لها.

ولا تدعنا الرواية نتصور أن تعلم البنات وامتلاكها للعقل مقصور على بنات طبقة أو فئة اجتماعية بعينها في المجتمع، فإذا كنا رأينا فارعة وسميرة وأنيسة بنات الأرستقراطية العربية تجدن القراءة والكتابة، فقد قُدِّمت الرواية "وردة" ابنة الراعي الفقير، والتي كانت قوية الشخصية قادرة على تحمل المسؤولية في المهام الصعبة، وكذلك رأينا "زهيدة" التي حمت فارعة حين هربت من محبسها الذي أودعها به ابن عمها تامر، ورغم فقر زهيدة فإنها قامت بدور كبير في إنقاذ فارعة، وقد وصفتها الرواية بأنها "أديبة جميلة وذات أخلاق حسنة" (ص ١٢١) وذلك رغم حداثة سنّها



”فتاة لم تتجاوز الثامنة عشرة“ (صفحة ١٢١).

ولم تفعل زينب فواز كما يفعل كثيرون منا الآن، من تقسيم الفضيلة والأخلاق تقسيماً جنسياً، فيرى فريق أن التوحش وانفلات النزوات سمة ذكورية، ومن ثم يجب الابتعاد عن الرجل، وإن شئنا الدقة الهرب منه بالتقنب والاحتجاب، درءاً للشهوانية المفرطة، أو تصوراً منه أن مخلوق للتسلط على المرأة وإهدار حريتها وحقوقها، ولذا فإن أساس التعايش وجوهر التعامل معه هو ”الصراع“. وفي المقابل ثمة فريق اعتبر المرأة، رمز الغواية والتهتك، وكأنها شيطان متجسد، ينبغي الاستفادة منه، في كل آن وحين، والابتعاد عنه أينما كان، والأفضل من هذا وذاك أن نلعبه وأن نرجمه كل صباح على الأقل. تجاوزت رواية ”حسن العواقب“، هذين الموقفين، في رواية إنسانية ترى الفضيلة والرديلة سمتين إنسانيتين، والخير يصدر عن الرجل كما يصدر عن المرأة، وكذلك الشر.

تقدم الرواية شخصية ”حبيبة“ الشريرة والتي استعان بها تامر للإيقاع بفارعة أمام رجاله لاختطافها. كانت ”حبيبة“ معتوقة الأمير حسن والد تامر، وكانت على ولاء لذكرى الأمير حسن ومستعدة لأن تفعل أى شيء من أجل تامر، وفاءً لوالده، ومن ثم فقد تنكرت في زى دلالة، تبيع الأقمشة الفخمة بأرخص الأسعار، وبذلك الطريقة دخلت إلى فارعة وصديقاتها، ثم أنبأتها أنها تربي أطفالاً يتامى، وأن شكيب رتب لها معاشاً ولكن الظروف أحوجتها إلى التجارة، وهكذا زاد قدرها لدى فارعة إلى أن وثقت بها، وصارحتنا ببعض أسرارها، عن حبها وهيامها بشكيب. ورغم ما تنطوى عليه ”حبيبة“ من عنصري الشر والكيد، إلا أننا نراها لماحة ذكية، مبادرة وإيجابية يمكنها التصرف بحنكة في أصعب المواقف وأعقدها، ثم هي فوق ذلك تتركب الخيل وتجيد إطلاق الرصاص، وتؤدي دورها باقتدار وبنجاح كما طلب منها بالضبط.

تدور الرواية ”جغرافياً“ في المنطقة المحيطة بنهر ”الليطاني“، وهي منطقة سكانها محافظون، ولهم تقاليد تشبه تقاليد الريف المصرى إلى سنوات قريبة مضت، حيث يقبل الأخ الأصغر يد أخيه الأكبر، وتقبل الفتاة يد شقيقها أو ابن عمها حتى لو كان أصغر منها، ومن الممكن أن تظهر الفتاة أمام أقاربها وهي حاسرة الرأس، وتذهب

الفتيات إلى النهر في يوم محدد للاستحمام، ويمنع الرجال من الاقتراب من النهر في ذلك الوقت. وإلى جوار المنطقة المحيطة بالنهر، يقطن بعض الأعراب في الجبال، وهؤلاء إذا وجدوا فتاة وحيدة في الجبل، يأخذونها أو يختطفونها، والمرة التي تتعرض فيها الرواية لزي المرأة، حين كانت "فارعة" محبوسة في الجبل، وقررت الهرب والعودة، وفي هذه البيئة نجد أن أول ما يجب فعله هو أن ترتدى ملابس الرجال - صفحة ١٩٩ - "يلزم لها مطية وملبوس رجل حتى تغير ملابسها وتبدل زيتها لئلا تقع في مصيبة أشر من الأولى ما دامت بزي النساء."

وتتخفى بالفعل في زي أحد الرجال وتركب أحد الخيول وتنجح في الإفلات من قبضة خاطفيها.

وتقدم الرواية نهاية متفائلة، تعكس ثقة الكاتبة بأفكارها وآرائها وإمكانية تحقيقها، بإعادة تنظيم المجتمع تنظيماً يقوم على احترام رأي المحكوم في اختيار حاكمه، ولا يكون الحكم والمحكومون مجرد ميراث يرثه شخص بعينه، حتى لو كان ذلك الشخص مرفوضاً من الجميع وموضع نفورهم، وأن تقام العلاقة بين أفراد الأسرة على أساس احترام رأي الأصغر وموقفه، فقد يكون هو الأصح والأصوب من الكبير. واحترام حقوق الفتاة في اختيار شريك حياتها، وأن يكون القرار في هذا الأمر قرارها هي أولاً وأخيراً، وكذلك بإعطائها حقها في التعلم وفي المعرفة.

تنتهي الرواية وقد جلس شكيب على كرسى الإمارة، وتزوج بفارعة، وتتزوج سميرة وشقيقتها أنيسة بصديقي شكيب صادق ونجيب، وحليفه في معركته ضد تامر وأعوانه، وكانت سميرة وشقيقتها قد ارتبطتا عاطفياً بصديق ونجيب.

وقد وضحت فكرة "رسالة" الرواية، فور كتابتها، فقد كتب "حضرة الفاضل محمد أفندي توفيق" محياً زينب فواز وزوايتها، ثم قال: "من أنكر وجوب تعليم ربات الخدور فليمتع نظره بهذا السفر المستور، فإنه دلالة لا تمنع، وبرهان لا يدفع، حيث قام الدليل على صحة دعوى التعليم...".

وقد يثور تساؤل هنا عن الجديد الذي أضافته الرواية إلى أفكار وآراء "زينب فواز" عن المرأة وحقوقها!

والحقيقة أن أفكار زينب فواز عن ضرورة تعليم المرأة وامتلاكها للعقل وقدرتها على التعقل مثل الرجل تماماً واعتبارها كياناً إنسانياً مساوياً للرجل كانت معلنة ومنشورة قبل صدور الرواية، ومن يراجع مقالاتها التي نشرت في عديد من الصحف قبل سنوات من ظهور الرواية سوف يكتشف ذلك بسهولة. وبهذا المعنى، فإن الرواية لم تضيف جديداً ولكن الجديد - حقاً - هو ذلك الربط القوي إلى حد التلازم بين ضرورة منح الفتاة حق الاختيار، ومنح المجتمع كله حق الاختيار أيضاً، اختيار حاكمه وتحديد الأسس التي يقيمه عليها، والمعنى أن الحرية والتحرر حق لا يتجزأ، فالمجتمع الحر هو الذي يعطى لأفراده حريتهم، ولا ينبغي أن ننتظر من مجتمع يعاني الاستبداد السياسى، ويعيش أفراده حالة من القهر والتسلط ثم نتوقع أن يمنح هؤلاء المقهورون فئة اجتماعية - هي المرأة - حريتها وحقوقها.

---

## الرؤية الاجتماعية وصورة المرأة فى الرواية العربية

حليم بركات

---

يطمح هذا البحث أن يكون إحدى المحاولات التى تشكل تمهيدا لقيام دراسات منهجية تتناول صورة المرأة فى الأساطير والحكايات الشعبية والرواية العربية الحديثة. وإننى أحاول تناول هذه المسألة فى سياقها الاجتماعى والتاريخى بقصد التعرف إلى التحولات الظاهرة والخفية فى الواقع الاجتماعى والثقافى. كذلك أفيد فى البحث الحالى من دراسات سابقة حاولت فيها ربط صورة المرأة فى الرواية العربية بالرؤية الاجتماعية لدى الكاتب.

وسأركز فى بحثى هذا - لضيق الوقت - على عدد قليل من الروايات العربية الحديثة فى سبيل تقديم أمثلة حية لما أذهب إليه. ولكننى لا بد أن أمهد إلى ذلك بالإشارة إلى ما ترمز إليه شهرزاد؛ من حيث إنها منقذة للمرأة من القتل من خلال تفننها فى السرد الشيق لحكايات تتوالد من حكايات أخرى. وربما تكون حكاياتها مرآة رأى فيها شهریار مخاوفه وذنوبه فأعاد النظر فى سلوكه الذى تبين فيه ضعفه المحتجب وراء مظاهر القوة. وقد تكون حكايات ألف ليلة وليلة تعبيراً عفويًا عن تطورات اجتماعية فى زمنها. توصل محسن مهدي إلى أن شهرزاد ادعت بأنها تسرد أحداثًا من الماضى، غير أنها فى واقع الأمر كانت تنبئنا بأحداث مستقبلية بالتكلم عن المخاوف من قدوم كوارث مفاجئة وعن آمال بحصول نهايات سعيدة. وإذا ما دققنا النظر فى الحكاية الأولى قد نستدل منها على حصول تمرد مشترك بين النساء والرجال السود المستعبدين ضد تقاليد القهر السائدة فى ذلك العصر.

تبدأ ألف ليلة وليلة بالقول بأن شاه زمان تخلف عن مرافقة أخيه شهریار فى رحلة صيد فأطل من طبقات القصر على بستان، وإذا بباب القصر قد انفتح وخرج منه عشرون جارية وعشرون عبدا وامرأة أخيه تمشى بينهم، وأخذوا فى الشرب واللعب



والغناء وتناشد الأشعار حتى ولى النهار. وعندما عاد شهريار من رحلة الصيد وعرف ما حدث طار عقله من رأسه وتذكر قول الشاعر :

لا تَأْمَنَنَّ إلى النساءِ      ولا تَتَثَقَّ بعهودهنَّ  
فَيُريَنَّ وداً كاذباً      والغدرُ حشواً ثيابهنَّ

ورمى عنق زوجته والجواري والعبيد وصار لبغضه للنساء يتزوج بهن تمهيدا لقتلهن، فهرب الناس ببنااتهم إلى أن تطوعت شهرزاد بالزواج من الملك شهريار واثقة أنها ستتمكن من خلال سرد الحكايات الشيقة من وضع حد لهذا التقليد الجائر.

ومهما كانت إنجازات شهرزاد، فالظلم ما زال مستمرا إلى وقتنا هذا. فى الستينيات من هذا القرن جمع عبد الكريم الجهيمن أساطير شعبية فى جزيرة العرب، حكى لنا السالفة الأولى منها أن حصانا اسمه خضير عشق شقيقة صاحبه جوزاء، وكان حصانا متجنسا (أى جنى فى شكل حصان). لحظ شقيق جوزاء أن الحصان ما أن يراها حتى يفقد صوابه واتزانه ويقوم بتصرفات مزعجة من الصهيل والقفز، فحرص على عزل أخته، وأسكنها غرفة، وجعل عندها جارية تخدمها، وتأتى لها بطعامها، وشرابها، وأوصاها بأن لا تبدو لذلك الحصان، وأن لا يراها فى أية حالة.

لنسأل أنفسنا إذن: هل تختلف الرواية العربية الحديثة فى نظرتها إلى المرأة عن حكايات ألف ليلة وليلة وأساطير الجزيرة العربية ؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، يهمنى أن أوضح أيضا أننى أعد هذا البحث جزءا من اهتمامى الأعم بالتوصل إلى نظرية حول سوسيولوجية الرواية العربية (وقد سبق أن نشرت بعض الدراسات فى هذا المجال). وبين مرتكزات هذه النظرية فرضية تقول بوجود علاقة وثيقة بين رؤية الكاتب للواقع الاجتماعى وموقفه من مسألة تحرر المرأة. أفترض أن الكاتب الذى يرى المجتمع فى حالة تناقض وصراع ويعنى بعلاقات القوة والاستغلال يكون أكثر قدرة على التعاطف مع قضية المرأة من الكاتب الذى يميل إلى التركيز على جوانب التكامل والانسجام والتكافل فى وصف العلاقات الاجتماعية. بقدر ما يعنى الكاتب بالتناقضات الاجتماعية الظاهرة والخفية بقدر ما يجد نفسه محرجا ومضطرا للاعتراف بالظلم الذى تعاني منه المرأة، ويصبح ملزما بالتعامل

الجدى مع كفاحها الذى لا ينفصل عن مختلف جوانب التحرير الاجتماعى والثقافى. ومع هذا نكتشف أن الكثير من الكتاب العرب البارزين، ومنهم من نصفهم بالليبرالية والتقدمية، أظهروا قدرة فائقة على عدم الإحساس بالخرج مصرين دون خجل على الاستمرار فى التمسك بالمفاهيم التقليدية المعادية لحقوق المرأة. كيف نفسر إذن هذا النزوع السلبي فى التعامل مع قضايا المرأة؟ ما هى أسبابه الاجتماعية؟ وكيف يمكن أن نستدل عليها من خلال تحليل الأعمال الروائية الواسعة الانتشار؟ إننى أميل شخصيا للاعتقاد، كما سيتبين من هذا البحث، أن عددا كبيرا من الروائيين العرب البارزين ما زالوا يصرون دون حرج أو محاسبة على تقديم صور شديدة السلبية للمرأة، دون اهتمام مماثل بكفاحها وإنجازاتها وحقوقها الإنسانية. وأظن بأن مثل هذا التوجه يعود إلى رسوخ تخوفهم اللاواعى بأن مشاركة المرأة فى الحياة العامة تشكل تهديدا لمفاهيم الرجولة التى نشأوا عليها وللقواعد السائدة فى توزيع العمل.

حتى الآن استندت فى محاولة وضع نظرية علم - اجتماعية متطورة للرواية العربية إلى ثلاث فرضيات أساسية، أذكر منها هنا أن هناك علاقة تفاعلية بين الرواية مضمونا وشكلا والواقع الاجتماعى التاريخى، فهى لا تعكس الواقع فحسب بل تؤثر فى تغييره على الأقل، من حيث الإسهام فى خلق وعى جديد، وتسييل الضوء على أبعاده ومكوناته الخفية. بهذا أقول بكل من نظريتي الانعكاس والإضاءة بوصف الرواية مرآة ومنازة فى آن معا.

وقد توصلت إلى منهج خاص فى تصنيف الروايات العربية، ليس فقط من حيث أسلوبها الفنى، بل أيضا من حيث نوعية رؤية الكتاب للواقع الاجتماعى (فيما إذا كان يرى المجتمع قائما على التكامل والانسجام والاجتماع أم على التناقض والاختلاف والصراع)، وعلى مدى غربة الشخصيات الرئيسية عن المؤسسات السائدة، وعلى كيفية تجاوز الإنسان لغربته من خلال عدم المواجهة، أو الخضوع والرضوخ، أو التمرد والثورة فى سبيل تغيير الواقع. ومن خلال اعتماد هذا المنهج تمكنت من التوصل إلى التصنيفات الآتية للرواية العربية :

- الرواية التوفيقية.

- رواية الخضوع أو الرضوخ.
  - رواية اللامواجهة.
  - رواية المجابهة والتمرد الفردى.
  - رواية التغيير الثورى.
  - رواية النفسى.
  - رواية ثنائية الشرق - الغرب.
  - رواية الحداثة وما بعدها (بما فيها رواية تعدد الأصوات والنصوص)<sup>(١)</sup>.
- وقد وجدت من خلال تحليلى لمثل هذه الروايات، أن صورة المرأة فى الرواية العربية تختلف باختلاف أصنافها المذكورة؛ فاسمحوا لى أن أقدم بإيجاز أمثلة مختارة من بعض هذه الأنواع من الروايات، وذلك كما يأتى :

#### الرواية التوفيقية

حددت الرواية التوفيقية بأنها تلك التى تقدم رؤية عامة للواقع الاجتماعى، مشددة على علاقات الانسجام والتكامل، متجاهلة أو مقللة من أهمية علاقات التناقض (ومنها علاقات القوة والاستغلال) والصراع فى سبيل تغيير الواقع التغريبى، وتلك التى لا تزال تحمل مفاهيم تقليدية للأمور، بما فيها أمور المرأة والعدالة الاجتماعية والحب والموت والانتماءات، وتميل فى أسلوبها الفنى ولغتها للتقليد أكثر مما تميل للإبداع والتفرد.

وربما يفاجأ البعض من وضعى روايات توفيق الحكيم فى هذه الخانة، ولكننى استندت فى هذا إلى أسباب أوضحتها فى دراساتى السابقة، وقدمت أمثلة حية منها. تحفل روايات توفيق الحكيم بتكرار تعميمات مسيئة للمرأة دون أية مساءلة أو مجابهة أو تقديم ما يتناقض معها، ومنها مثلاً قوله فى رواية عودة الروح: "إن المرأة إذا أحببت حسبت حياتها ابتدأت من تاريخ الحب ونسيت ما قبل هذا التاريخ"، و"المرأة السعيدة المحبة أنانية إلى حد الوحشية"، و"إن النساء قبل كل شىء يهمن بالرجل... مدفوعات بدوافع خارج إرادتهن... لعلها الغريزة الجنسية"، و"أهذه هى المرأة؟ ... إذا أحببت وخاب أملها فى الحب تصبح هكذا حيوانا مفترسا"<sup>(٢)</sup>.



وأصنف رواية "سارة" لعباس محمود العقاد الذى ينطلق، كما فى كتابه حول المرأة فى القرآن (راجع الفصل الثامن)، من مقولة "تعد المرأة كائنا يتصرف بالغريزة وليس بالإدراك والتنشئة وبحكم موقعها فى البنية الاجتماعية وتقسيم العمل المعتمد فى المجتمع". حسب هذه المقولة السكونية، تتصرف المرأة "بالفطرة بغير حاجة إلى تعليم وتلقين"، وعندما تصيب فى رأى أو تصرف يكون صوابها "كصواب النحلة فى بناء الخلايا"، وليس "عن بحث ونقاش واطلاع". ولأنها تعيش على مستوى الفطرة حسب هذا المفهوم المريض، يصبح "أحوج ما تحتاج إليه المرأة أن تجد رجلا يربها فى الغيبة والحضور"<sup>(٣)</sup>.

وورد فى رواية دفنا الماضى لعبد الكريم غلاب<sup>(٤)</sup>، أن الحاج محمد المتدين المحافظ كان يعيش فى منزل ضخم بالإضافة إلى زوجته وأولاده وبناته، "وخمسة من الخادمت الرسمىات، عدا البنات الخادمت غير الرسمىات... اقتنيت كل واحدة منهن لمناسبة ما، كلهن مغربيات اختطفن من أقصى الجنوب وهن صغيرات" (ص ١٩)، ونُشئن على "الطاعة والامتثال والشعور بالذلة" (ص ٢٨). وكان الحاج محمد يسوغ لنفسه الرق من منطلق دينى فيقول: "إن ما ملكت اليمين هو مما أحل الله، وقد ملكت يمينى ياسمين (إحدى خادماته)، فهى للحظوة والمتعة وليست للخدمة والشقاء فحسب. إن التسرى كان مما لم يأنف منه "السلف الصالح"، وهو مما لم يتورع عنه الآباء والأجداد، ومن التزمّت والزيادة فى الدين أن أحرم نفسى مما أحل الله. وهذه ياسمين رزقه الله رقيبته... (ص ٣٨).

وحين يتردد فى ضميره سؤال عما يمكن أن تقول زوجته، "كان يجد الجواب العاجل" فيقول: "إنها الزوجة المحترمة، وأم الأولاد، وصاحبة المكانة فى قلبى وفى منزلى. وإنها لحرية أن ترضى بالتسرى... إنه يعرف حساسيتها وغيبتها، ويعرف أيضا طاعتها لزوجها وإيمانها بأن الرجل هو السيد المطاع الذى لا ينبغى أن تقف المرأة فى وجهه أو تعارض إرادته، لقد كانت دائما مثال الطاعة والامتثال والتنازل عن كل رغبة لا ترضى الزوج، والانسحاق وراء كل ما يبدر منه من رغبات أو نزوات" (ص ٣٩-٤٢). هنا لابد أن أوضح لمعرفتى الشخصية بالأستاذ عبد الكريم غلاب، أن هذه الآراء



بعيدة كل البعد عن تفكيره، وقد أوردها على الأغلب لفضح مثل هذه العقلية، ولكنه لم يهتم فى روايته هذه أن يقدم مواقف معاكسة، أو يسجل اعتراضاً، يمكن أن يتم دون إقحام يقلل من الأسلوب الفنى للروائي. أذكر ذلك لأننى حريص ألا أخلط بين الكاتب وكتابات، وإن كنت أعتقد أن ما ورد فى كتابات توفيق الحكيم وعباس محمود العقاد يمثل أراءهما فى هذا المجال.

### رواية الخضوع أو الرضوخ

تصور لنا رواية الخضوع - من موقع نقد المجتمع وفضح سلطويته بأسلوب حذر- الإنسان بوصفه كائناً عاجزاً أمام طغيان السلطات الاجتماعية والسياسية، فلا يجد من خيار له سوى الإقرار بضعفه والامتثال القسرى لمشينة أعلى من مشينته. وبذلك تعلن لنا مثل هذه الرواية العربية أن الفرد لا يزال معرضاً لمؤثرات الجماعات فى حياته ومصيره ولا يقوى على الخروج عن إرادتها حين تتعارض مع إرادته. وقد عنى نجيب محفوظ عناية خاصة ومنهجية بإبراز موضوعات خضوع الأفراد؛ حتى ليتمكن القول منذ البدء إن هذا الاتجاه يطغى فى مختلف رواياته أكثر من أى اتجاه آخر.

وتبلغ "فضيلة" الخضوع أوجها فى ثلاثية محفوظ من خلال علاقة أحمد عبد الجواد (وهو المثال الأكمل للاستبداد الأبوى) بزوجته وأولاده. تطالعنا رواية بين القصرين<sup>(٥)</sup> بوصف دقيق لعملية فرض الخضوع فتخبرنا أن أمينة، زوجة عبد الجواد، أرادت فى العام الأول من معاشرته "أن تعلن نوعاً من الاعتراض المؤدب على سهره المتواصل" خارج البيت، "فما كان منه إلا أن أمسك بأذنها وقال لها بصوته الجهورى فى لهجة حازمة: "أنا رجل، الأمر النهى، لا أقبل على سلوكى أية ملاحظة، وما عليك إلا الطاعة، فحاذرى أن تدفعينى إلى تأديبك، فتعلمت أمينة، (واسمها دال على استكانتها) من هذا الدرس وغيره مما لحق به أنها تطيق كل شيء - حتى معاشرة العفاريث - ... فعليها الطاعة بلا قيد ولا شرط، وقد أطاعت، وتفانت فى الطاعة حتى كرهت أن تلومه على سهره ولو فى سرها... وظلت على جميع الأحوال الزوجة المحبة الطيعة المستسلمة. ولم تأسف يوماً على ما ارتضت لنفسها على السلامة والتسليم،

وإنها لتستعيد ذكريات حياتها فى أى وقت تشاء فلا يطالعها إلا الخير والغبطة ...  
فإنها كانت ولم تزل الرمز الحى لحدبها على بعلها وتفانيها فى إسماعه" (ص ٨-٩).  
وقد تم فى حال هذه المرأة استبطان الخضوع فى أقصى حالاته، فتقول لنا بين القصرين  
أن أمينة "دفنت أفكارها فى أعماق نفسها، ودارتها مداراة من لا يطيق أن يعترف  
بها، ولو فيما بينه وبين نفسه" (ص ١٥).

وليس مفهوم هذه الروايات للمرأة أقل وضوحاً ومأساوية، فهى لا تعيش فى  
حالة عجز وخضوع فحسب، بل يتوقع منها أن ترضى بوضعها فلا تظهر أى تذمر أو  
شكوى. وإذا ما بدت شديدة الثقة بنفسها، كما كان الحال بالنسبة لحميدة - زواية  
زقاق المدق (٦) - فى مطلع شبابها، يعمل المجتمع (بما فيه النساء الأخريات) على  
كسر شوكتها. لقد تمنى لها نساء الزقاق أن تعيش "فى كنف زوج جبار يبيتها  
بالضرب ويصحبها بالضرب" (ص ٤٣)، فيشاركن الرجل الاعتقاد بوجوب "معاملة  
المرأة كالطفل تحقيقاً لسعادتها هى نفسها قبل كل شيء" (ص ٥٨). حسب هذا المفهوم،  
يكون واجب المرأة الأول "أن تطيع، وأن ترضى ما دامت حاجتها مقضية ورزقها  
موفوراً" (ص ٨٢).

أعتقد أن محفوظاً أراد فضح هذه العقلية السائدة، ولكننى لا أفهم لماذا تخلو  
رواياته من شخصيات نسائية متمردة؟ ولماذا يصر على أن يبين لنا أن المرأة التى تفشل  
فى الحب والزواج كثيراً ما تلجأ للدعارة مهما كان وضعها الثقافى، فى الوقت الذى  
نعرف أن المجتمع يحفل بالنساء المكافحات رغم كل الصعوبات؟

### رواية اللامواجهة

وتتمثل رواية اللامواجهة؛ أى تلك التى تحاول شخصياتها الهرب من الواقع  
بدلاً من مواجهته والعمل على تغييره، فى أعمال روائية منها السفينة لجبرا<sup>(٧)</sup>،  
وثرثرة فوق النيل لمحموظ. نجد فى رواية السفينة لجبرا أن مفهوم الحب لا ينفصل  
عن المفهوم التقليدى للمرأة. تخبرنا لى نفسها بأنها لا تعتقد أن الرجال يحبون النساء  
الذكيات، وترد مأساتها الخاصة إلى دراستها الفلسفية واستعمالها لذكائها فتقف ندا  
للرجل فى المجالات التى كان ولا يزال يحتكرها. يصر الرجال على أن تظل هدفاً أو

موضوعا جنسيا، فيقول أحدهم، أحبهن جميعا: "جماليات، دميمات، سمر، شقر، هات ما عندك... أى شىء عليه تنورة... عندما تتفجر الدنيا بكل هؤلاء النساء، أليس من السخف أن نركز على واحدة منهن دون غيرها؟" (ص ٣٨). وتعلن الرواية عجز المرأة فيقول وديع عساف: "لقد قتل صديقى وأنا عند رأسه، أعجز من امرأة، أعجز من طفل" (ص ٧١)، كما يشير إلى المرأة من ناحية أخرى: "المرأة فاتنة، غادرة، توقعنا وتنجو هي بجلدها" (ص ٥٨).

وما نجده فى رواية السفينة نجده أيضا فى رواية ثرثرة فوق النيل لنجيب محفوظ كما أظهرت فى دراساتي السابقة.

هنا أيضا أنبه إلى أننى أميز بين معتقدات المؤلف وشخصياته الروائية، وهذا ما تم توضيحه فى مراسلات بين جبرا وبينى، وأنا أوافقك كليا على أنه لا بد من التمييز بين المؤلف وشخصياته وبين تشخيص حالة اللامواجهة فى المجتمع وبين موقفه هو شخصيا من هذه الظاهرة.

### **رواية المجابهة والتمرد الفردى**

وربما يمكن أن يقال بأن الرؤية عند جيل الروائيين الذين تكون وعيهم الاجتماعى والسياسى منذ الخمسينيات قد تغيرت بفعل التحولات التاريخية فى مختلف المجالات (كقيام إسرائيل على أنقاض المجتمع الفلسطينى، وخيبات الأمل بعد نشوة الحصول على الاستقلال، وقيام الثورة المصرية والثورة الجزائرية، وانبثاق الطبقة المتوسطة بوصفها قوة سياسية من خلال الانقلابات العسكرية، واستمرار التبعية للغرب... إلخ). نفترض نتيجة لهذه التحولات فى الواقع والوعى، أن نزعات التوفيق والخضوع، قد تقلصت وبدأت تنتشر النزعة النقدية التمردية فى الكتابات العربية. ويجب أن يكون قد رافق ذلك ظهور الفرد المتمرد الرافض لاستبدادية السلطات الاجتماعية والسياسية، فبدأت تتكون نزعات التصادم والمواجهة والتساؤلية الاستكشافية من خلال الدخول فى حوار متوتر مع الذات والآخر والمجتمع، كما يبدو من خلال الروايات التى كتبت فى هذه المرحلة من قبل الجيل الجديد.

ولكننى أجد مثل هذا النزوع فى روايات الروائيات أكثر مما أجده فى روايات



الروائيين، فأذكر خاصة ليلي بعلبكي في رواية أنا أحياء، وسحر خليفة التي تسلك في رواياتها (الصبار، عباد الشمس، لم نعد جوارى لكم، يوميات امرأة غير عادية، باب الساحة، الميراث) طريقاً لم يسلكه سوى عدد قليل جداً من كتاب وكاتبات فلسطين، وهو طريق التمرد الفردي خارج المؤسسات والمنظمات، فتسعى إلى قول الحقيقة بشجاعة وغضب مشحون بالتوتر. تشمل في تساؤلها المقدسات، ولا تتردد في التعرض لمؤسسات "الثورة" ورموزها وقياداتها. تعري طبقة العائلات البارزة، وجشع البرجوازية الجديدة الصاعدة من مثقفين وسياسيين وحقائق "الناس اللي فوق" و"الناس اللي تحت". وتكشف ما خفي من مقولات الثورة والمقاومة والصمود، وتظهر زيف الذكورية. تبدأ رواية عباد الشمس<sup>(٨)</sup>، بالتأكيد على تمرد الفرد بالتساؤل: "من وضع الأضواء وحدد لها نظاماً؟ ذوو العقول البليدة هم الذين يصدقون. أنا لا أصدق ولهذا أقطع الشارع متى أريد. أنا حرة. أقطع الشارع متى أريد ولا أنتظر ضوءاً منهم. أصنع ضوءي بنفسى". ولسحر خليفة موقفها الواضح الرفض لمفاهيم الرجولة وللثقافة الذكورية، وترفض أن يكون الرجل ولي أمرها؛ فالرجل العربي "ما زال مريضاً، منفصلاً منقسماً يرغب في شيء ويطبق آخر... مشدوداً إلى الماضي ويتغنى بالمستقبل" (ص ١٩)، وتدمج بين قضية تحرير الوطن وتحرير المرأة.

هذا الدمج هو تماماً ما تناولته رواية باب الساحة، فالمرأة قبل أن تكون رمزا لفلسطين هي إنسان يرفض الظلم والقهر. ومهما كان احترامها للانتفاضة وتعلقها بها، فإن وطنيتها لا تمنعها من رؤية الحقيقة كما هي، وأن تعبر بغضب عن هذه الرؤية دون تردد وخوف. وبشجاعة مماثلة تعلن في رواية الميراث (١٩٩٧) أن في اتفاقية أوسلو ضياع التاريخ الفلسطيني وانتهاء أمره وخروجه على الإرادة الفلسطينية. كانت لهم أحلامهم وآمالهم وانتفاضتهم ليكتشفوا فجأة وفي ظل "السلطة الفلسطينية" أنهم بلا ميراث، فقد سيطرت الوصولية والمصالح الخاصة فوق مصلحة الوطن. وبذلك ساد إحساس مريع باليتم الفاجع. هنا أيضاً يحدث ربط بين فجاعة الوطن ومأساة المرأة في مجتمع ذكوري متخلف. وكما في كل قبيلة هناك "رأس واحد والكل قطيع".



## رواية التغيير الثورى

إن رواية التغيير الثورى، كما أحدها هنا، ربما لم تكتب بعد، أقول ذلك ليس لأننى أفكر بمقتضى نموذج مثالى بعيد المنال، بل بحسبان أن ملامح مثل هذا النوع من الرواية لا تزال فى حالة تكون بطيء، وقد يحدث انحسار فيها أو عودة عنها ولكن الأحوال والعلاقات التى أدت إلى ظهورها فى الأصل ما تزال قائمة. ومن الواضح أن هذه الرواية ثورة على الواقع لا تصوير حيادى له. والثورة تبدأ فى علاقات القوة والاستغلال أولاً، عكس ما يقول به نجيب محفوظ تماماً، "الثورة عند الأديب تبدأ فى قلبه أولاً، وفى تفاعله مع الناس ثانياً"<sup>(٩)</sup>.

فى رأى أن رواية التغيير الثورى نتاج فنى، ينبثق عن رؤية جديدة شاملة للمجتمع والإنسان، فتحمل فى طياتها العناصر والملاحم الآتية :

١- إنها تصور المجتمع فى حالة تناقض وصراع وليس فى حالة انسجام وتوازن وتكامل، خاصة فيما يتعلق بالطبقات التى يتكون منها وبالقوى الخارجية المهيمنة. ولذلك تركز على البحث فى علاقات القوة والاستغلال، وتقف إلى جانب المضطهدين والمقموعين فى التاريخ.

٢- إنها تصور الإنسان فى حالة اغتراب فى علاقاته بالمجتمع والنظام والمؤسسات بما فيها خاصة مؤسسات الدين والعائلة، ولكن ما يميزها عن روايات الخضوع واللامواجهة والتمرد الفردى أنها تسلك طريق الصراع من ضمن حركات اجتماعية فى محاولة لتجاوز حالة الاغتراب. ولذلك يكون الصراع (على الأقل فى صلب الرواية وفى حالة بعض شخصياتها) من خلال حركات ثورية، فلا تقتصر المواجهة على التمرد الفردى الغاضب.

٣- إنها ترفض الثقافة السائدة، وتتمسك بالثقافة المضادة من مواقع الطبقات الشعبية والجماعات والشعوب المسحوقة والجماعات المبدعة.

٤- إن هاجسها الأساسى هو الخلاص المجتمعى وليس الخلاص الفردى فحسب.

٥- إنها تجمع فى آن معا بين الذاتية والموضوعية أو بين الداخل والخارج متآلفين.

٦- لا تقتصر ثورتها على النظام السياسى بل تنطلق فى جوهرها من ثورة اجتماعية

أعمق وأشمل، فتحمل مفاهيم جديدة لكل الموجودات والكائنات. ولذلك تشمل في نقدها المؤسسات الاجتماعية بما فيها مؤسسات العائلة والدين التقليدية.

٧- تعنى عناية خاصة بالشكل الفنى، من حيث إنه ينبثق بعفوية وصدق عن التجربة الإنسانية فيغنيها، بدلاً من أن يفرض عليها فرضاً من خارجها، أو أن يكون مجرد لعب تقنى يغنى الكاتب عن الاهتمام بالقضايا الكبرى.. ولهذا ليس هناك نموذج روائى جاهز موروث ومتعارف عليه مسبقاً، فالشكل الفنى الثورى ينبثق انبثاقاً عفويًا عن التجربة ذاتها وجدلية العلاقات. وبما أن هناك ثورة على الثقافة السائدة، نتوقع فى هذا المجال ثورة ضد الأشكال التقليدية. فإذا كانت الرؤية ثورية، كذلك تكون الأشكال والأساليب والتعبير واللغة الفنية. وكما تعنى بالشكل الفنى، فإنها تعنى بقضية تحرير المرأة والتحرر الاجتماعى بشكل عام.

ليست هذه العناصر والملاحم، وربما غيرها لائحة من التوصيات والمقاييس الصارمة، كما لو أننا بصدد التمسك بعقيدة فنية جامدة. إننا بصدد الحديث عن رؤية ثورية منفتحة، تتمثل بنسب متفاوتة فى أعمال روائية عربية معاصرة، نشير لبعضها هنا باقتضاب لمجرد الرغبة فى إعطاء أمثلة محددة، تعمق من فهمنا لما نقصده برواية التغيير الثورى، بالمقارنة بالأنواع الروائية الأخرى التى تناولناها سابقاً.

هنا يجدر بنا أن نميز بين مصدرين من مصادر رواية التغيير الثورى، وإن كان من الصعب الفصل بينهما: يتمثل المصدر الأول فى أعمال روائية تنطلق فى الأساس من منظور نقدى اجتماعى إنسانى وحس حدسى فنى إبداعى، كتلك الأعمال التى كتبها يوسف إدريس وعبد الرحمن منيف وإدوار الخراط وصنع الله إبراهيم ومحمد برادة وإلياس خورى وحيدر حيدر وبهاء طاهر وكتاباتى شخصياً. أما المصدر الآخر فيتمثل فى بعض أعمال كنفانى وإميل حبيبي ولطيفة الزيات وحنا مينة والطاهر وطار وغالب هلسا ورضوى عاشور التى تبرز فيها مواقف أيديولوجية واضحة بالإضافة إلى منظور النقد الاجتماعى.

كذلك يجدر بنا أن نميز بين أعمال روائيين ينتمون إلى مجتمعات أو بلدان خبرت ثورات شعبية وحروب تحرير؛ فلسطين والجزائر، وأعمال روائيين آخرين

ينتمون إلى بلدان لم تختبر ذلك كبقية البلدان العربية. فى ضوء هذا التمييز أرى أن أعمال إميل حبيبي وغسان كنفانى ومحمد ديب وكاتب ياسين وأسيا الجبار والطاهر وطار تتضمن رؤية ثورية مختلفة عن تلك التى تتضمنها أعمال حنا مينة وعبد الرحمن الشرقاوى ويوسف إدريس وغيرهم.

مرة أخرى أكرر أن هذه الملامح والتميزات ليست مقاييس صارمة نهائية بقدر ما هى مؤشرات فى اتجاه حصول رؤية ثورية. ولأننا نعد الأدب الثورى فى حالة تكون، يكون من الصعب الاتفاق حول لائحة بأسماء محددة لكتاب ثوريين وروايات ثورية دون أن تختلف الآراء حولها اختلافاً بينا وحادا. ولا شك فى أن أية محاولة من هذا النوع ستجابه بكثير من التساؤلات والاعتراضات.

أما الجوانب النفسية والاجتماعية للثورة فتنعكس فى روايات أسيا الجبار، التى ولدت باسم فاطمة الزهراء (١٩٣٦)، والتى رأت أن تكون شاهدة لما يدور فى أعماق الجزائر والجزائريين (أو بالأحرى الجزائريات)، مركزة على تأثيرات الثورة بوضع المرأة وسعيها المير للتححر؛ فقد رأت فى حرب التحرير عاملا مهما فى التحرر الاجتماعى والنفسى، وأوضحت طبيعة الصراع بين العصرية والتقاليد خاصة فى حياة المرأة. وقد اهتمت بأن تتناول هذه الأمور مستفيدة من تجاربها الخاصة.

يغيب البعد الثورى الاجتماعى (فيما عدا الحديث المباشر عن الصراع الطبقي) فى أعمال الروائي السوري حنا مينة. رغم موقفه الثورى السياسى فى رواياته الكثيرة، نلمس نزعة تقليدية تتجلى فى مفاهيمه الاجتماعية، وخاصة فى نظراته للمرأة وفى أسلوبه الكتابى، وهو ما يذكرنا بالعقاد وتوفيق الحكيم أحيانا. تتكرر صورة المرأة السلبية، وتغيب الصورة الإيجابية فى معظم إن لم نقل فى جميع أعماله، فقد ورد فى رواية الثلج يأتى من النافذة أن هناك شبها بين المرأة والنوم من حيث الدلال؛ فـ "كلاهما تطلبه فينأى وتتركه فيقبل"<sup>(١٠)</sup>، وأنه للمرأة فى طبيعتها "ثأر فى عنق آدم منذ خطيئة حواء الأولى" (ص٧٤). وهناك فى رواياته تعابير أكثر سلبية لا تستحق الذكر وإن أشرت إليها فى دراساتي الأخرى.

وعلى العكس من ذلك، نجد أن عبد الرحمن منيف قدم صورة إيجابية عن



المرأة؛ عندما يقول إلياس فى رواية الأشجار واغتيال مرزوق، "السر الوحيد الذى لم أكتشفه أبدا هو المرأة"، تقول له عمتة: "أنت تحتاج إلى امرأة تملك"، ويجيبه منصور: "المرأة ليست سرا. الرجل هو الذى يحاول أن يجعلها كذلك – وكأنه يلتذ بلعبة القطة والفأر"<sup>(١١)</sup>.

### رواية الحداثة وما بعدها: تعدد الأصوات والنصوص

إن رواية الحداثة وما بعدها نص مفتوح على كافة الاحتمالات والآفاق، ومنها أفق المسكوت عنه، متعددة الأصوات ومستويات اللغة، متداخلة المكونات الداخلية والخارجية والأجناس الأدبية، فينصهر فيها الواقعى الملموس بالخيال والتاريخى بالأسطورى. وهى رواية تحررية تجمع بين الجد واللعب الفنى، فيندمج فيها الشكل بالمضمون والمضمون بالشكل، وقد يلتقيان أو لا يلتقيان حسب سياق الكتابة نفسها. ومن أوجه تحررها أنها لا تقبل قواعد تفرض عليها من الخارج ومسبقا، وهى استفزازية لا يقبلها العقل التقليدى. ويأتى تحرر النص من القواعد السلطوية أشبه ما يكون بتوق الإنسان الحديث للتحرر من كافة السلطات السياسية والاجتماعية والفنية. وفى مثل هذه الرواية يتخبط الإنسان بين أمواج الحيرة والتساؤلات، ومن أسباب ذلك نزعة التشديد على الفرد، والتأكيد على الذات، والرغبة فى التفرد، والاختلاف، وسلوك طرق لم تطأها قدم، والتفرد فى طرح القضايا الكبرى.

رغم كل تحرر رامة فى رواية رامة والتنين، لإبوار الخراط، فإن لها نظرة ذات توجه تقليدى للمرأة رغم ما فيها من نزوع تحررى. تقول وهى التى لها أنوثتها الخالصة: "لا أعرف كيف أقيم علاقات بالنساء. لاشئ مشترك بيننا. لا أستطيع، لا أستطيع حقا، أن أدخل فى حديث عن الموضة ووصفات الأكل وأنواع الكريمات ومشاكل الخدامين والفساتين وسيرة الأخريات... طول عمرى لا أستريح مع النساء" (ص ١٩٦). ولكنها تعترف فى سياق آخر، وهذا مناسب للرجل: "أنا امرأة، وأحتاج إلى الحب. المرأة تجف وينالها عطب، إذا لم تحب، إذا لم تصنع الحب" (ص ٢٥٥).

وتخوض روايتا الرحيل بين السهم والوتر (١٩٧٩) تجارب خاصة فى علاقة المرأة بالرجل، ويحتد الصراع العقلى والنفسى بين علاقات الاقتناص، التى أرمز إليها



بالسهم، وعلاقات النمو الإنساني من خلال الحب المتبادل، الذى أرمز إليه بالوتر أو الموسيقى. وأكتشف من خلال الكتابة أن علاقات الاقتناص هى السائدة فى المجتمع العربى، وحتى فى صفوف أهل اليسار والتقدم فيحدث صراع مع الذات فى سعى محبط للتحرر من التقاليد وتجاوز الواقع. لا يكون الصراع سهلاً، بل يظل محتدماً ومفتوحاً فى بدايات الرواية كما فى نهاياتها، مما يظهر أن الرجل فى المجتمع العربى لم يتمكن على الأغلب حتى الآن أن يتحرر فى نظرتة إلى المرأة ودورها فى الحياة العامة.

ويتخذ التحرر الاجتماعى والنفسى شكلاً آخر فى رواية إنانة والنهر فتحتل المرأة مركزاً رئيسياً، بدءاً من التخلي عن الاسم الذى أطلق عليها فى الطفولة وهو "إيمان"، واستبداله باسم "إنانة"، ملكة السماء والأرض فى أسطورة سومرية. اكتشفت أنها كى تكون سيدة مصيرها، وتلك هى أزمته، لا بد لها من أن تضع أسساً جديدة لحياتها، وأن تختار الطريق التى تريدها لنفسها. وفى بحثها لم تعرف إذا كان وعيها الجديد قد تكون حين بدأت تتمرد على السلطات التى تتحكم فى حياتها وتعمل على تدجينها أو على العكس، بدأ تمردها حين تكون لها وعى خاص بذاتها وعلاقاتها بالناس والعالم.

أكتفى فى هذا البحث بهذه الإشارات السريعة والمقتضبة، هى كما قلت جزء من دراسة أوسع فى طريق الإعداد، إلى جوانب محددة فى النظرة إلى المرأة كما تنعكس فى نماذج مختلفة من الرواية العربية. وأجد أنه لا بد لى فى الختام من تقديم تفسير، ولو باقتضاب يفرضه ضيق الوقت المحدد فى الندوة، لعدم تمكن الروائيين العرب بدرجات متفاوتة من التحرير من المفاهيم التقليدية للمرأة ودورها فى المجتمع. أظن أن الرجل العربى لا يزال يعانى من خوف مما قد يمثله تحدى تحرر المرأة من تصدع وخلل فى مفهومه للرجولة، فهى ولزمن بعيد رجولة هشة تتسلح بالاستبداد والعنف الجسدى. ثم هناك تحد آخر للرجل العربى؛ أن دخول المرأة الحياة العامة ومشاركتها فى مختلف جوانب الحياة فى هذه المرحلة الانتقالية من تطور المجتمع العربى المعاصر يقتضى إعادة توزيع الأدوار؛ وهو ما يشكل تهديداً لمصالح الرجل ويضطره للتنافس مع المرأة التى كثيراً ما تخبرنا القصص الشعبية أنها تفوق الرجل ذكاءً. ولذلك نجد الرجل يشير إلى المرأة الذكية بأنها قوية ويصف ذكاءها بالمكر والخداع.

بعد هذا العرض المقتضب، بسبب ضيق الوقت، والذي سبق أن تناولته في الكثير من التفصيل في دراسات سابقة، وسأعمل على تطويره في المستقبل، أعود إلى سؤال في مطلع هذا البحث، وهو: هل تختلف الرواية العربية الحديثة في نظرتها إلى المرأة عن حكايات ألف ليلة وليلة وأساطير الجزيرة العربية ؟  
أترك الجواب لمن يهمله أو يهملها الأمر، وأكتفى بتساؤل قد أتناوله في المستقبل: هل تستطيع الرواية العربية الحديثة أن تتوقف عن أن تكون شريكا في عملية قتل المرأة وعزلها ؟ بل هل لها من دور في عملية تحرير المرأة بعد هذا الزمن الطويل الحافل بالظلم؟

## الهوامش

- ١- راجع دراستى: "نحو نظرية علم - اجتماعية للرواية العربية"، مواقف، العدد ٦٩- خريف ١٩٩٢، وكتابى المقبل: "المجتمع العربى فى القرن العشرين: بحث تغير الأحوال والعلاقات"، (تحت الطبع)، ويتوقع صدوره ربيع ٢٠٠٠.
- ٢- توفيق الحكيم، عودة الروح، القاهرة، مكتبة الآداب، د.ت، ج١، ص٢١٠، ج٢، ص١١٨.
- ٣- عباس محمود العقاد، سارة، القاهرة، د.ت.
- ٤- عبد الكريم غلاب، دفنا الماضى، الرباط: مطبعة الرسالة، ط٤- د.ت.
- ٥- نجيب محفوظ، بين القصرين، القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠.
- ٦- نجيب محفوظ، زقاق المدق، القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٥.
- ٧- جبرا إبراهيم جبرا، السفينة، بيروت: دار النهار، ١٩٧٠.
- ٨- سحر خليفة، عباد الشمس، القدس، ١٩٨٠.
- ٩- جمال الغيطانى، نجيب محفوظ يتذكر، القاهرة: أخبار اليوم، ١٩٧٠، ص٨.
- ١٠- حنا مينة، الثلج يأتى من النافذة، بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩.
- ١١- عبد الرحمن منيف، الأشجار واغتيال مرزوق، بيروت: دار العودة، ١٩٧، ص ٥٨.

---

## المرأة والإبداع فى دولة الإمارات العربية المتحدة

عبد الإله عبد القادر

---

### توصيفات عامة عن التجربة الإبداعية للمرأة الإماراتية

#### مقدمة

على الرغم من أن هذا التجمع الذى يضم نخبة من المفكرين والمبدعين من مختلف الأقطار والأمصار، تجمعوا هنا فى القاهرة بمناسبة مرور مائة عام على إصدار الفكر العربى الرائد "قاسم أمين" لأول كتاب عن حرية المرأة فى هذا القرن الذى نودع نهاياته، غير أنى لن أتحدث عن حرية المرأة وصراعاتها الاجتماعية وحقوقها وإعادة التوازن لمجتمع فقد هذا التوازن منذ قرون.

موضوعى هو إبداع المرأة، وتحديدًا فى دولة الإمارات العربية المتحدة، وأيضًا فى هذا الباب لن أتحدث عن إبداعها من جانب نقدى بقدر ما سألقى الضوء على تجربة المرأة فى هذه البقعة من الوطن العربى، وسأقدم قراءة لواقع هذه التجربة عبر البعد التاريخى والاجتماعى والإبداعى، وبروز تجارب نسوية حققت مكانًا لها بين تجارب الإبداع فى الوطن العربى.

ولابد أن أشير فى هذه المقدمة إلى أننى لست من الذين يعتقدون أن هناك أدبا نسويًا خارجًا عن الأدب العام، وأجد أن تجربة المرأة الأدبية أو الشاعرة هى فى قدرتها عن التعبير عن همومها الدقيقة المرتبطة جدليًا بطبيعتها البيولوجية، وبالتالى طبيعة تكوينها والمتغيرات الجذرية التى تمر فى مراحل نموها أو تسلسل حياتها اليومية أو من رهافة إحساسها ورقة شعورها، وسهولة تأثرها بأى حالة إنسانية، وهذا بطبيعته لا يشكل عاملاً أو يشكل عوامل تدعونا لأن نؤكد على أدب نسوى بقدر ما يندرج هذا الأدب وهذه الأساليب فى إطار التجربة الإنسانية العامة للأديب أو الشاعر



بغض النظر عن جنسه، وإلا فإن تجربة نازك الملائكة، أو فدوى طوقان، أو لميعة عباس عمارة، أو غادة السمان، أو سلوى بكر، وغيرهن يشكلن تجربة نسوية بحتة هي بالنتيجة لن تشكل إلا حالة محدودة في إطار الجنس الأنثوي فقط.

### **التجربة الإبداعية النسوية في الإمارات**

سأختصر مقدمتي بدون التطرق إلى واقع الإبداع النسوي العربي أو طبيعة المجتمعات وتاريخ المبدعات والشاعرات والأديبات العربيات اللواتي تركن بصماتهن الإبداعية تحدياً لمجتمعاتهن، وتجارب الرجل الإبداعية، وسأدخل مباشرة في الحديث عن إبداع المرأة الإماراتية التي شكلت ظاهرة في مجتمع الإمارات كما في عددهن، ونوعاً فيمن برزت متجاوزة تجربة العديد من الأدباء الإماراتيين. وقد شكلت تجربة المرأة الإماراتية ظاهرة فعلية حيث تشكل نسبة عدد كاتبات القصة لمجموع كتاب القصة أكثر من ٤٢٪<sup>(١)</sup>، ولظاهرة الأدب النسوي المتميزة في الإمارات أهمية كبيرة بالنسبة إلى تجارب المرأة الأدبية في الأقطار الأخرى؛ وذلك لعدة عوامل لعل من أهمها:

١- أن دولة الإمارات دولة فتية لم يتجاوز عمرها ثلاثة عقود، إذ تأسست عام ١٩٧١ بضم إمارات صغيرة كانت منقطعة عن العالم، ومحجمة سياسياً واقتصادياً عبر سلسلة من صراعات مع مختلف الحملات الاستعمارية التي استولت على منطقة الخليج ومنها الإمارات حمايةً لمصالحها التجارية والاستعمارية في منطقة الشرق، وتأمين خط الملاحة ما بين بومبي والبصرة استكمالاً لخط تجارتها عبر العراق لأوروبا.

إن الكثيرين من الكتاب يعتبرون أن اكتشاف النفط في الإمارات هو العامل الأساسي لنهضتها التي عرفناها على كافة المستويات، ولكنني أجد أن اكتشاف النفط لم يكن إلا عاملاً مساعداً فقط على هذه النهضة؛ لأن النفط موجود في العديد من الأقطار التي تعتبر فقيرة جداً الآن. والواقع أن النهضة الحالية ارتبطت بتأسيس الدولة وقيام الاتحاد عام ١٩٧٢ بينما اكتشف النفط عام ١٩٥٩ في أبو ظبي، وأن الانطلاقة الأساسية لعصرنة المنطقة وبنائها وتنميتها قد بدأ مع تأسيس الاتحاد عام ١٩٧١ كما أسلفت،

ومع قيام الدولة وضعت الأطر الدستورية والقانونية لعدد من السياسات التي انتهجها الاتحاد، وعلى ضوء ذلك فإن متغيرات عديدة صاحبت قفزة واسعة في ظل المجالات والحقول، هذه القفزة لم تحقق كل هذا البناء الأسطوري للدولة فحسب، بل ولدت معها أسئلة، ظلت هي أسئلة المثقف حتى الآن، بل تحولت إلى معاناة بين الحلم وبين الإنسان ذاته ابن بيئته المنقطعة العزولة، وابن قبيلته وهو يرى أن كل شيء من حوله ينمو ويتسع ويتناثر، وموجات مختلفة من البشر تغزو المطارات الضخمة التي أعدت لاستقبال هذا الغزو من البشر بكل ما يحملون من واقع يمتد إلى عاداتهم وقيمهم التي هي بالضرورة لا تتناسب مع المثل والقيم القائمة حينذاك.

إن انبثاق دولة الإمارات لم يكن الهدف منه وحدة سياسية فحسب، بل من نتائجه توفير العوامل الأساسية في تنمية بشرية هائلة بدأت نتائجها في السنوات التالية لتأسيس دولة الاتحاد، خاصة أن دستور الإمارات كفل توفير الفرص إضافة إلى تأكيد القيم والأخلاق والالتزام، مع توفير فرص التعليم والرعاية الشاملة للمجتمع، وتقول الدكتورة موزة غباش تأكيداً على ما ذهبت إليه: إن نصوص الدستور توضح أن مهمة قيام الاتحاد كانت أكبر من مجرد خلق كيان سياسي، بل كانت محاولة لخلق الإطار التنظيمي والقانوني لدولة تستطيع أن تطلق من عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية في العمل من أجل رفاهية الإنسان وتقدمه، ولعل ذلك هو السبب الذي يؤكد أن حركة التنمية الحقيقية في الإمارات، التي أوجدت فعلاً دولة الإمارات، لم تبدأ مع اكتشاف البترول، ولكنها بدأت بعد قيام الاتحاد عام ١٩٧١<sup>(٢)</sup>.

٢ - أن مجتمع الإمارات قديماً وحديثاً هو مجتمع ذكوري مازالت فيه سلطة الذكر هي السائدة، وأن الرجل مازال هو السيد وهو السلطة المقدسة التي تستحوذ على كل الحريات دون السماح للمرأة أن تمارس حقوقها الإنسانية، على الرغم من أن العديد منها قد منحتها لها الشرائع السماوية. وكأى مجتمع ذكوري عربى فإن أغلب العوائل تفضل إنجاب الذكور على الإناث، وفي مجتمع قبلى كالإمارات مازالت النظرة قائمة عند البعض على تفضيل إنجاب الذكور، عند الرجل والمرأة على حد سواء؛ وذلك ناتج عن عدة عوامل لا تختلف كثيراً عما يحتكم عليه في

المجتمعات العربية الأخرى. وتجد الدكتورة موزة غباش أن هذا التفضيل ناتج عن العامل الاقتصادي<sup>(٣)</sup>، لكنى أضيف عوامل أخرى إلى هذا العامل الأساسي مثل: التباهى والمكانة الاجتماعية، والنظرة المتدنية للمرأة والخوف من العار، وقد انعكس ذلك على عادات وتقاليد المجتمع حتى وصل التمييز فى هذا المجتمع إلى أن العديد من العوائل تخفى المولود وجنسه عن الجيران والأهل والأقارب؛ خوفاً من حسد المولود الذكر، أو يخفون جنس المولودة الأنثى عن الأب<sup>(٤)</sup>.

٣ - لقد عانى مجتمع الإمارات قبل اكتشاف النفط من شظف العيش، فإلى جانب البيئة القاسية التى تجمع ما بين صحراء رملية قاحلة وجبلية، ترتبط من جانب آخر بالبحر، وطقس حار جدا مع ندرة الأمطار وفقدان الأنهار الجارية مما أدى إلى أن يكون اقتصادها فقيرا وبسيطا يعتمد على ركائز محدودة أبرزها صيد الأسماك والرعى، وبعض الحرف اليدوية البسيطة، وتجارة اللؤلؤ التى تشكل ٨٥ ٪ من اقتصاد المنطقة، ولكن هذه التجارة كانت تنفكس متأثرة بالمناخ السياسى الدولى وصراعات العالم وحركة الاقتصاد، بل انتكست إثر اكتشاف اللؤلؤ الصناعى فى اليابان، وسيطرة الهند على القلاعب بأسواق الاستيراد والتصدير فى حينها، لقد كان مجتمعا فقيرا. تقول الدكتورة موزة غباش عن اقتصاد هذه الفترة: "هذا الاقتصاد كان أقرب فى خصائصه إلى الاقتصاد المعيشى الذى لا يوجد فيه فائض اقتصادى، فقد كان الناس يعملون من أجل استمرار الحياة، لذلك فقد كان المجتمع يتسم بالسلمات التقليدية مثل سيطرة العلاقات القبلية والسلطة الأبوية والخضوع لسلطان العادات والتقاليد، وتدنى وضع المرأة"<sup>(٥)</sup>.

٤ - النظرة المتخلفة تجاه المرأة التى كانت سائدة فى مجتمع الصيد قبل مجتمع النفط حددت إبداعات المرأة كثيرا، كما حددت دورها الحياتى والاجتماعى، وعلى الرغم من أن الدولة عند نشوئها خلقت فرص عمل جديدة وحياة تختلف عما كانت عليه بالنسبة لأحوال المرأة ووظيفتها الاجتماعية وفى دورها العملى، وفتحت أمامها أبوابا واسعة من التعليم اللامحدود، إلا أن المرأة ظلت تعاني من محدودية المشاركة فى اصطدامها بتحديد غير معلن لممارسة حقها فى العمل، بل



تحددت فى أطر معينة أمامها خطوط حمراء ينبغى ألا تتخطاها<sup>(٦)</sup>، ورغم ذلك فإن مؤشرات جديدة بدأت تظهر فى مهن لم تكن تزاولها من قبل، بل بدأت تنتشر فى دوائر مختلفة بما فى ذلك دوائر الشرطة والجيش إضافة إلى دوائر الثقافة والتعليم والصحة، لكن المحدودية ظلت قائمة لا بما يكفله دستور الإمارات إنما فى تطبيقه من قبل المجتمع ذاته ورغم وصول المرأة إلى مركز وكيل وزارة.

### البعد التاريخى

لقد تأخر ظهور العديد من أجناس الكتابة الأدبية والفنون بشكلها العام فى مجتمع الإمارات، وفى قراءة سريعة للخريطة التاريخية لهذه الفنون والكتاب فإننا ندرك حداثة التجربة، وإذا ما استثنينا الشعر بأشكاله المختلفة (الفصحى - العامى - النبطى) لأسباب سنذكرها فى هذا السياق، فإن ظهور المسرح مثلاً قد تأخر إلى نهاية الخمسينيات وتحديدًا عام ١٩٥٩<sup>(٧)</sup> فى الشارقة بمسرحية (وكلاء صهيون) وكان قد كتبها حينذاك صاحب السمو الشيخ الدكتور سلطان بن محمد القاسمى عضو المجلس الأعلى حاكم الشارقة، وكذلك مسرحية أخرى فى دى عنوان (الإسلام والتعاون) لمؤلفها جمعة غريب<sup>(٨)</sup>، وكانت هذه هى الإرهاصات الأولى للمسرح فى الإمارات. وكان المنعطف الأول عام ١٩٦٣ إثر مجيء الفنان العراقى واثق السامرائى<sup>(٩)</sup> الذى أسس حركة مسرحية اعتبرت أساساً لانطلاق مسرح الإمارات المعاصر وأعقب ذلك مجيء العديد من المسرحيين العرب الذين ساهموا فى بناء حركة المسرح فى الإمارات ابتداءً من زيارة زكى طليمات ثم صقر الرشود من الكويت وإبراهيم جلال من العراق اللذين شكلا المحطة الأكثر توهجاً فى تأسيس هذا المسرح الوليد<sup>(١٠)</sup>.

أما فى القصة القصيرة فإن عبد الله صقر أحمد هو أول من أصدر مجموعة قصصية كاملة بعنوان الخشبة (٧٣-٧٤) وقد صودرت المجموعة من الرقيب فى حينها وأعيدت طباعتها مؤخراً فى بيروت، ولكن سبق "الخشبة" محاولات عديدة كانت تنشر فى مجلات الأندية وفى مجلة رئيسية كانت تصدرها بلدية دبی عنوان أخبار دبی، كانت الرحم الأول للمحاولات الجينية للكتاب الذين أصبحوا الآن رواداً،



وقد بدأت هذه الفترة فى حوالى منتصف الستينيات ١٩٦٨/١٩٦٩<sup>(١١)</sup>، ومن هؤلاء الرواد فى الكتابة القصصية: (على عبيد - مظفر الحاج مظفر - محمد على المرى - عبدالعزيز خليل - عبد الحميد أحمد)<sup>(١٢)</sup>، ومن ثم جاء العديد من الكتاب أمثال: محمد المر - على أبو الريش - عبد العزيز الشرهان - مريم جمعة فرج - ظبية خميس - شيخة الناخى التى تعتبر الرائدة الأولى فى هذا الحقل من الكاتبات، حيث كتبت قصتها المعنونة (الرحيل) عام ١٩٧٠<sup>(١٣)</sup>، وفازت بجائزة وزارة الشباب عام ١٩٧٢، وصدرت كمجموعة فى وقت متأخر عن اتحاد كتاب وأدباء الإمارات<sup>(١٤)</sup>، وتعتبر قبل عبد الله صقر، لكن ميزة الأخير أن مجموعته القصصية أول مجموعة تصدر فى دولة الإمارات، وكذلك أصدر أول ديوان شعر بعنوان (اغتراب فى زمن مسلوب)<sup>(١٥)</sup>.

أما أول رواية صدرت فى دولة الإمارات فقد أجمع الباحثون على أن رواية (شاهدة) لراشد عبد الله وزير الخارجية الحالى هى الأولى فى الدولة عام ١٩٧٢ أعقبها رواية (دائماً يحدث فى الليل) عام ١٩٧٤<sup>(١٦)</sup> لمحمد غباش، ولم ينشرها فى حينها إذ أصدرها فى وقت لاحق أيضاً، ثم جاءت روايات على أبو الريش وعلى محمد راشد، وفى هذه الفترة ظهرت أولى محاولات رسوم الكاريكاتير وكان من بين أهم رواد هذا الفن كل من الفنانين خليفة غالبى وكاظم محمد سعيد<sup>(١٧)</sup>.

ورغم أن المسرح قد سبق بقية الآداب فى تسجيل حضوره إلا أن العنصر النسائى ظل بعيداً عن المشاركة للفترة من نهاية الخمسينيات حتى بداية السبعينيات. وفى هذه الفترة سجلت المرأة الإماراتية حضورها المتميز فى المسرح، فظهرت مجموعة من الفنانات اخترقن الحواجز الاجتماعية وتحدين كل المثل والقيم والعادات المحافظة التى اتسم بها مجتمع الإمارات فى تلك الفترة، وكان من أهم الأسماء التى ظهرت حينذاك: موزة المزروعى - رزيقة الطارش - ومن ثم رئاسة عبد الرحمن - مريم سلطان - ريحانة التمرى - شادية جمعة - عائدة حمزة - سميرة أحمد - غصن سالم - مريم سيف - موزة سعيد - منى حمزة<sup>(١٨)</sup> وغيرهن كثيرات. لكن الريادة الأولى كانت لشادية جمعة ومنى مبارك عام ١٩٧٢، وقد سافرتا مع فريق الشباب إلى ليبيا لتمثيل الإمارات فى مهرجان الشباب العربى الثانى فى مسرحية غلطة أبو أحمد<sup>(١٩)</sup>.

أما الشعر فإن الإمارات شأنها شأن أى جزء من الوطن العربى عرفت الشعر منذ أن بدأ عرب ما قبل الإسلام الشعر، وعلقوا نوابغ قصائدهم على الكعبة الشريفة، فالشعر ديوان القبيلة، والشاعر إعلامها ورمزها وفخرها. والمنطقة كانت تمثل بيئتين متجاورتين الصحراء والبحر، وفى كليهما كان الشاعر يصدق بقصائده، فالنهام على السفينة والربان وكل البحارة عزاءهم التغنى بالعودة إلى الأحباب، ولم يكن لغير الشعر أسلوب نبطه وعاميته وفصيحه. ولعلنا هنا نشير إلى أسد البحار الربان أحمد بن ماجد الذى قاد فاسكو دى جاما عبر ممرات الخليج العربى - بحر العرب والمحيط الهندى، وخلف لنا كنوزا من علم البحار وهموم البحارة عبر أشعاره وأراجيزه، ولكن فى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عرفت الإمارات شعراء كبارا لم تعرفهم ساحتنا الأدبية حينذاك؛ لانقطاعهم عن بؤرة الضوء فى دمشق وبغداد والقاهرة، شعراء سميتهم فى قراءة سابقة بشعراء الحيرة نسبة إلى قرية الحيرة التابعة لإمارة الشارقة والقريبة من إمارة عجمان. وأذكر منهم على سبيل المثال الشاعر سالم بن على العويس المولود عام ١٨٨٧م وتوفى عام ١٩٥٩م<sup>(٢٠)</sup> ويعتبر شعره موازياً للكثير من شعراء تلك المرحلة، ومن ثم توالد فى هذه المنطقة بالذات شعراء كبار مثل: خلفان بن مصبح المولود فى الحيرة ١٩٢٣م وتوفى عام ١٩٤٨م وترك لنا عددا كبيرا من الشعر الفصيح<sup>(٢١)</sup>، وصقر القاسمى وسلطان بن على العويس<sup>(٢٢)</sup>، وحمد العويس، ومبارك الناخى، والعقيلى، وكثيرون غيرهم يشكلون بمجموعهم الرعيل الأول من شعراء الإمارات.

ولكن الملفت للنظر، أن أحدا من الباحثين لم يسجل لامرأة ريادة فى الشعر حتى ظهور ظبية خميس على الرغم من أن ظبية لا تمثل تاريخاً بعيداً فى حركة الإبداع، وهى من جيل الشباب الذين تشكلوا مع قيام الدولة ومساهمتها فى الكتابة، لكنها فى زمن تأخرت عن مبادرات العديد من الشباب فى حقل القصة والشعر والمسرح؛ لذا، فحتى طبيعة تجربتها كانت حديثة ومتأثرة بمدارس الحداثة، بل إنها بدأت كاتبة قصة قبل أن تكتب الشعر لاحقاً.

## لماذا تأخر ظهور المسرح والكتابات الإبداعية بشكل عام؟

سؤال يطرح نفسه عند كل مدخل بحثي في حركة الإبداع، وهنا لابد من الإشارة إلى أن عوامل تأخر ظهور فنون المسرح والكتابات الإبداعية متقاربة في بلدان الخليج تقريبا، بل إن العوامل هي ذاتها التي تنطبق على تأخر المسرح مثلما القصة أو الرواية أو الكتابات الأخرى، ويمكن أن نوجزها هنا كإشارة دون الغوص في البحث فيها؛ لأن الغرض هنا إحاطة القارئ بها استكمالا لهذه القراءة.

– طبيعة المجتمع الذي كان سائدا وهو مجتمع رعوى، وفي السواحل يعتمد على صيد الأسماك واللؤلؤ أو التنقل في الصحراء بحثاً عن الماء، وهذه الحرفيات لا تشكل مجتمعاً قائماً، فمعظم سكان المنطقة يضطرون للسفر والإبحار الطويل بحثاً عن اللؤلؤ في مغاصاته، وقد كان لقيام دولة الاتحاد الدور الأساسي في انفتاح المنطقة وإجراء التغييرات الكاملة للمجتمع الذي انتقل من مجتمع بدائي بسيط إلى مجتمع عصري وعلمي ومتحضر ومنفتح على ثقافات وأسواق وأجواء العالم بأسره.

– تأخر ظهور التعليم النظامي واعتماد المنطقة على تعليم الكتاتيب التي كان يقوم بها بعض المتطوعين من الشيوخ الذين كانوا يفدون من نجد أو من الزبير في جنوب العراق، وقد تأخر ظهور التعليم، فلم يكن في كل دولة الإمارات حتى ستينيات هذا القرن سوى ثلاث مدارس نظامية أو شبه نظامية (الأحمدية – الفلاح – التيمية)<sup>(١٣)</sup>.

– كان لانقطاع المنطقة عن العالم وعدم وجود طرق مواصلات تربطها بالعالم الخارجي من أهم عوامل تأخر ظهور الإبداع وكذلك غياب الصحافة والمجلات والمطابع بشكل عام، إلى جانب ضعف الاقتصاد، إذ كان اقتصاداً ضعيفاً يعتمد على وسائل الإنتاج البسيطة والبدائية، وانقطاع طرق المواصلات والاتصال مع العالم، إضافة إلى أن المجتمع القبلي السائد حينذاك لا يسمح لغير الشعر بالسيادة الإعلامية والمخاطبة.

## الإبداع والمرأة

لعل من البديهي أن المرأة العربية لم تظهر كمبدعة إلا في النصف الثاني من القرن العشرين مع الاحتفاظ بالاستثناءات التي قرأناها في تاريخنا الأدبي القديم والحديث، إذ لم يشكل نتاج المرأة في هذا التاريخ حجماً نوعياً وكمياً فيما أنتجه



الرجل عبر كل العصور التي مرت بأدبنا وفنوننا، وإذا ما ذكر التاريخ بعض المبدعات فإنهن يشكلن استثناءات ليس إلا<sup>(٢٤)</sup>.

أما في الخليج العربي، فقد تأخرت ظاهرة الأدب النسائي حتى الستينيات، في حين تأخرت المرأة بالظهور في المشاركة بالإبداع الأدبي والفنون عامة بدولة الإمارات إلى بدايات السبعينيات حينما ظهرت شيخة الناحي ككاتبة قصصية معتمدة على مكانة أبيها الاجتماعية مبارك الناحي وريادته كشاعر معروف في الخليج وانفتاحه الفكري على الآداب وأهميتها، رغم أن شيخة الناحي من مجتمع محافظ جدا وهي امرأة محافظة في سلوكها وحياتها وكتاباتهما، امرأة محجبة ومربية فاضلة تشهد لها ساحة التربية والتعليم في الإمارات مثلما تشهد لها كتاباتها وريادتها في هذا الحقل. ورغم كل ما ذكرنا من ظروف قد لا تساعد فتاة في تلك المرحلة التي كانت الإمارات تمر بها أن تسلك درب الأدب وتدرج مهنة الكتابة، خاصة أن المجتمع كان ينظر إلى المرأة نظرة دونية أسوة بكل المجتمعات العربية في مثل هذه الفترات التي مرت بمجتمعاتنا، لكن كما تقول د. ثريا العريض: "ليس هناك مجتمع يحرم على المرأة أن تعبر كون الماء جزءا من تكوينها، فليس هناك مجتمع نجح في منع المرأة من الإبداع"<sup>(٢٥)</sup>.

كانت شيخة الناحي هي التحدي الأول للمجتمع الذي ينكر على المرأة حقوقها، ومنها التعبير عبر طبيعة فطرية منحها الخالق، لذا فقد كان الصوت النسوي الأول ينطلق مع القصة وليس مع الشعر الذي ظل على ما أظن مكبوتا عند عديد من المبدعات، وربما مات كثير من إبداعهن لأنهن لم يتمكن من التحدي، وظلت قصائدهن سرا إلى أن ظهرت متحدية أخرى جمعت القصة والقصيدة في آن واحد هي الشاعرة القاصة ظبية خميس.

ولكن بعد فترة ليست قصيرة على ظهور شيخة الناحي، أي بحدود النصف الثاني من السبعينيات، في نفس الوقت تزامن ظهور فتيات من الإمارات على المسرح بحدود عام ١٩٧٢؛ إذ ظهرت شادية جمعة ومنى مبارك لتشارك في تمثيل مسرحية (غلطة أبو أحمد) وتسافرا إلى ليبيا للمشاركة في مهرجان الشباب وتمثيل دولة الإمارات في هذا المهرجان<sup>(٢٦)</sup> إلا أنهما لم تتواصلا مع تطور المسرح في الإمارات،



وانقطعتا عن النشاط الفنى منذ فترة طويلة، فى حين أن المرأة الإماراتية ظلت بعيدة عن الفن التشكيلى حتى بدايات الثمانينيات بظهور بعض الفنانات التشكيليات، مثل: نجاة مكى، ومن ثم فاطمة لوتاه التى تعيش خارج الإمارات، وميسون صقر القاسمى التى جمعت ما بين الشعر والفن التشكيلى.

لقد تأخرت المرأة الإماراتية فى احتلال موقعها فى خارطة الإبداع الفنى والأدبى نسبة إلى زميلاتهما فى الأقطار العربية لأسباب عديدة ذكرنا بعضها، إذ تشمل المنطقة جميعها وتنازل من الإبداع بشكل عام. وكانت المنطقة قد خضعت لهذه العوامل القسرية التى ذكرناها فى مقدمة هذه الدراسة إضافة إلى أسباب تتعلق بالمرأة ذاتها وأهميتها.

إضافة إلى تأخر ظهور التعليم النظامى بشكل عام فى دولة الإمارات إلى حين قيام الدولة عام ١٩٧١، فإن المرأة حرمت من هذه الفرص المحدودة أيضاً، ولم تنل المرأة الكثير من اهتمام العائلة والمجتمع بتعليمها، لكن سرعان ما استطاعت أن تخرج من الشرنقة التى حيكت حولها وتحقق حلمها وتواصل تعليمها حتى مراحل الدراسات العليا. وبرغم ذلك فإن الفرص ظلت محدودة لا بحكم القانون الذى منحها حق التعليم ولكن بحكم العرف والتقاليد التى حددت وحجّمت هذا الحق القانونى، ولم تهتم العديد من العوائل بتعليم المرأة، وإن ازدادت نسبة التعليم فى السنوات العشر الأخيرة.

الوضع الاقتصادى الضعيف الذى كانت تعاني منه المنطقة سبب آخر لتأخر إبداع المرأة، فحوصرت أحلامها فى التعليم إلى إبقائها فى البيت؛ لتقوم بتلبية الحاجات الضرورية، وتساعد الأسرة على اجتياز محنة الفقر، ولكنها فى نفس الوقت كانت تتحمل كل مسئوليات العائلة بغياب رب الأسرة فى سفرات الغوص الطويلة أو فى غيابه لأغراض العمل خارج المنطقة بحثاً عن الرزق.

وأيضاً النظرة الدونية للمرأة فى المجتمع والتى حصرت دورها فى الإنجاب وتربية الأطفال وتلبية رغبات الرجل السيد فى الدار وخارجه وتحجيم حتى المهن التى كانت تمارسها داخل المنزل، ورغم ذلك فما إن أتيحت الفرصة للمرأة لأن تكسر

طوق نسجتها وبعد أن نالت الفرصة الأولى فى التعليم حتى كانت السبابة للظهور، والأغرب من كل ذلك ظهورها فى أكثر البؤر الاجتماعية محافظة.

وإذا كان عبد الله صقر هو رائد القصة فى الإمارات بإصداره أول مجموعة قصصية (الخشبة) عام ١٩٧٥، فإن شبيخة مبارك الناحى هى الرائدة الأولى لا فى دخول المرأة عالم القص فى الإمارات فحسب والسبابة فى النشر على صفحات الجرائد والمجلات منذ عام ١٩٧٥، بل فازت بالجائزة الأولى فى أول مسابقة نظمتها الدولة بعد التأسيس عام ١٩٧٢، ورغم ذلك فلم تنشر مجموعتها القصصية إلا فى التسعينيات.

**منعطفات وبدايات**

تشكل مساهمة المرأة فى ساحة الإمارات الأدبية نسبة كبيرة من مجمل النشاط. وقد برزت العديد من الكاتبات والشاعرات لا فى السنوات الأخيرة فحسب بل منذ بدايات ظهور الأجناس الأدبية المختلفة، وتبلورت هذه الصورة بعد قيام دولة الاتحاد عام ١٩٧١ وشكلت المرأة وأدبها ظاهرة بارزة فى السنوات العشر الأخيرة، وامتدت مساهماتهن وغطت معظم الأنشطة، وقد منحت هذه الظاهرة المرأة دورا إيجابيا ورئيسيا فى الحياة الثقافية، بل إن نسبة ظهور أدبيات جديديات فى هذا الوسط كانت أكبر بكثير من ظهور أقلام ذكورية شابة وجديدة، وقد نتج عن هذه الظاهرة أن تشكلت فى الإمارات ولأول مرة فى منطقة الخليج (رابطة أدبيات الإمارات) وانضوى تحت لافتة الرابطة النسوية الأدبية عدد كبير من الأدبيات، وفى أجناس الأدب المختلفة فضلا عن تواجدهن فى المؤسسات والمنظمات الأدبية والثقافية العامة، بما فى ذلك اتحاد كتّاب وأدباء الإمارات. واستطاعت هذه الرابطة أن تنظم وترعى الأدبيات وتوفر لهن مكانا محترما يمارسن فيه نشاطهن ويواظبن على المجيء إليه وينظمن أنشطة مختلفة ونوعية، إضافة إلى مجلة دورية خصصت لأدب المرأة تصدر دون تدخل من خارج إطار هذه المنظمة النسوية<sup>(٣)</sup>.

أما فى الإطار التاريخي، فكما ذكرت فى فقرات سابقة من هذا البحث كانت الريادة والسبق للمرأة فى الكتابة والنشر حتى قبل قيام الدولة، وكان للأدبية شبيخة الناحى السبق والريادة فى النشر؛ لكونها أول كاتبة فى الإمارات تمارس الكتابة

والنشر معاً، ورغم ظروف حياتها وتقاليدها عائلتها المحافظة فإنها سجلت الريادة لنفسها بتشجيع من والدها أحد أهم شعراء الفترة التنويرية في الإمارات المرحوم مبارك الناحي. ولعلنا نختلف نقدياً حول ما أنتجته هذه الأديبة لكننا نتفق على هذه الريادة المحسوبة لها، والتي شجعت العديد من بنات جيلها لممارسة الكتابة دون أن يؤثر الحجاب أو العادات والتقاليد المحافظة على هذه المساهمات، وتتابع بعدها ظهور العديد من الكاتبات وفي مقدمتهن: القاصة مريم جمعة فرج، وسلمى مطر سيف، وأمينة عبد الله أبو شهاب، وظيفية خميس التي بدأت ككاتبة قصصية ثم اقتحمت عالم الشعر. وفي خضم هذا الظهور الضخم للعنصر النسائي برزت من بينهم أيضاً ليلي أحمد التي بادرت بإصدار ثاني مجموعة قصصية على مستوى الإصدارات في الإمارات بعد الخشبة لعبد الله صقر، وأول مجموعة لكاتبة كانت بعنوان " الخيمة والمهرجان"<sup>(٢٨)</sup> في النصف الثاني من السبعينيات.

كان انتشار الصحف والمجلات عام ١٩٧٩ من بين أهم العوامل التي ساعدت على ظهور هذا الجيل من الكاتبات، وقد سبق ذلك الاعتماد على نشرات الحائط التي كانت النوادي الرياضية تهتم بها تنشيطاً للبراعم التي كانت تظهر على بساطتها، إلا أن ظهور أول مجلة منتظمة في دبي أصدرتها بلدية دبي بعنوان (أخبار دبي) ثم جريدة الاتحاد ٦٨/٦٩ كانت منعطفاً هاماً احتوت كل المواهب التي تتشكل للمستقبل، وأصبحت أخبار دبي هي النافذة الوحيدة للمواهب الكتابية نساء ورجالاً إلى أن ظهرت بقية المجلات والصحف اليومية، فشكلت منعطفاً جديداً في الحياة الثقافية وساعدت كثيراً على ظهور مجموعة الكتاب والأدباء كان من بينهم عدد كبير من الفتيات اللواتي سرعان ما أخذن الصدارة وشكلن بمجموعتهن الرعيل الأول بعد المحطة التي ظهرت بها شريحة الناحي كما أسلفت في صدر هذا البحث.

شكلت (شريحة الناحي - مريم جمعة فرج - سلمى مطر سيف - أمينة عبد الله بوشهاب - ليلي أحمد - نجوم الغانم - وظيفية خميس) الرعيل الأول من أديبات الإمارات، ولم يكن بينهم من الشاعرات سوى نجوم الغانم، وظيفية خميس التي بدأت بالقصة ثم كتبت القصة والشعر معاً، وقد ظهرن تبعاً في فترة ضيقة جداً قد يصبح



معها الفصل بينهن صعباً جداً، فأعمارهن متقاربة وتجربتهن متقاربة وبدايتهن متقاربة أيضاً، ومن ثم جاء من بعدهن جيل آخر ما بين شاعرة وقاصة وباحثة (فاطمة محمد - رؤى سالم - هالة معتوق - فاطمة السويدي - سعاد الريمى - ابتسام المعلا - عائشة البوسميط - صالحة غابش - السماء الزرعونى - خيرية ربيع - ميسون صقر القاسمى - كلثم الشيبانى - الهنوف - سارة النواف - سارة الجروان - فاطمة الصايغ - مريم سالم - د. موزة غباش، وأخريات كثيرات لست هنا بمهمة تعدادهن، إنما الإشارة إلى كثرتهم كدلالة، وتشكيلهن لجيل جديد من المبدعات قد لا يكون هناك اختلاف كبير بينهن فى التجربة وفى الطروحات، كما يصعب أيضاً تصنيفهن إلى أجيال لتقاربهن فى الأعمار والتجربة، ولا يفصل بين ظهورهن فترات زمنية بعيدة، فمجموع السنوات من ظهور الكاتبة الأولى عام ١٩٧٠ ونحن فى عام ١٩٩٩، غير ثلاثة عقود ليست كافية لهذا التصنيف الذى يحمل الدقة فى الفرز الفنى والزمنى وتطور التجربة، خاصة أن الرائدة الأولى مازالت تعيش وهى فى عمر ليس كبيراً جداً.

وإذا ما استثنينا بعض تجارب الكاتبات اللاتى يشكل ظهورهن ريادة فى الإبداع، وصنفنا أعمالهن تصنيفات قد لا تتناسب والرؤى النقدية المعاصرة، فإن ظاهرة الأدب النسوى فى الإمارات التى بدت بارزة فى عقودها الثلاثة الماضية لم يكن متخلفاً أو مختلفاً عن طبيعة الأدب العربى وتطورات ومنعطقاته ومتغيراته فى البلدان العربية الأخرى، ولم يظهرن حتى فى بدايات تكوينهن كأديبات ثانويات أو متخلفات، بل بدأت بالظهور والكتابة وهن يطردن عن كتاباتهن تهمة البدايات المتواضعة أو سطحية البدايات وفقرها، وأن معظمهن يحملن وعياً متميزاً وإبداعاً واضحاً فى مجمل التجربة الإبداعية التى تشكلت عبر أكثر من عقدين من الزمن، بل إن معظمهن قد تلقين تعليماً جامعياً وبعضهن أكملن إلى مراحل التعليم العالى<sup>(٢٩)</sup>.

#### **أهمية تجربة الكتابة النسوية فى الإمارات**

لقد شكلت أديبات الإمارات ثقلًا كمياً ونوعياً فى مجموع الإنتاج الأدبى على مدى ثلاثة عقود من عمر التجربة الأدبية، وقد شهدت هذه العقود الثلاثة تحولات وتغيرات فى مجتمع الإمارات ولدت العديد من الإشكالات والصراع الاجتماعى،



وولدت هذه المرحلة أسئلتها المشروعة أيضا وكانت المرأة في مقدمة الذين تصدوا لكل هذه التغيرات ومحاولة صياغة الأسئلة مثلما البحث عن إجابات. وكانت الكلمة نقرأ أو شعرا واحدة من أهم الوسائل التي حملتها المرأة للتعبير عن ذاتها وبالتالي مجتمعها، خاصة أن هذه التحولات استهدفت تغيير البنية الاجتماعية التحتية التي هي بالأساس العائلة، والمرأة هي المسئولة الأولى عن هذا النسيج العائلي الذي طاله التغيير وفق سياسة الانفتاح الاقتصادي والطفرة المدنية. ومثلما كانت المرأة في مجتمع ما قبل النفط هي المسئولة والراعية لأسرتها في غياب الرجل في رحلات البحر الطويلة أو في سفرات التجارة التي تمتد أشهراً عبر البحر كوسيلة وحيدة للمواصلات، فإن المرأة في هذا العصر أصبحت هي المسئولة أيضا عن أسرتها بغياب معظم الرجال عن البيت بسبب يوم العمل الطويل الذي رسمته الحياة المعاصرة اللاهثة وراء المكاسب المادية التي فرضها مجتمع الإمارات الاستهلاكي الجديد، ورغم ذلك فإن التهميش مازال قائماً لدور المرأة ولاستلابها الحرية المنصوص عليها حتى في الشرائع الدينية. تقول الدكتورة موزة غباش: "إن الحوار بين جاهلية أمس حيث تنعدم فيها أية كرامة للمرأة وتغيب أية اعتبارات إنسانية لها، وبين جاهلية اليوم التي هي أكثر قسوة من جاهلية أمس لاعتبارات عديدة أبرزها أن جاهلية أمس كانت في مجتمع تنعدم فيه أسباب العلم والعرفة فكانت تمثل قصوراً في الفكر، بينما خطورة جاهلية اليوم في أنها آخر ما توصل إليه إنسان هذا القرن من إبداعات في مجال التكنولوجيا وفي مجال الإساءة للمرأة وتحويلها إلى سلعة فاقدة لحرية الاختيار.. إن ما حققته المرأة أثناء الحرب الباردة فقدته تدريجياً في زمن العولة"<sup>(٣٠)</sup>.

من هنا تنطلق إلى أن المرأة الأدبية أكثر قدرة في تحسس الجرح سواء في مجتمع ما قبل النفط أو مجتمع العولة والانفتاح، وهي بالتالي من خلال إحساسها المرهف وانتمائها وتشكيلتها الفسيولوجية، إضافة إلى تعليمها ووعيها أصبحت قادرة على التعبير عن ذاتها ومجتمعها متجاوزة النظرة الدونية لها حتى في مجتمع العولة من قبل شريحة كبيرة من الرجال المتسلطين على المجتمع كون (الرجال قوامون على النساء). ووسط محاولات هذه الشريحة المتسلطة لإيقاف هذا التيار النسائي القوى

الذى أصبح ظاهرة يعبر من خلال الكتابة عن أخطاء هذه الشريحة مثلما يقدم صوراً أخرى متممة شاملة للمجتمع، إنن فإن أدباً يتجاوز فعل تهميش شريحة قوية مستعدة ومسلحة بالمنوعات فى مجتمع محافظ مازال يؤمن بهذه المنوعات - يجعل هذه المساهمة تمتلك شرعيتها وأهميتها وتميزها، رغم أن المرأة قد دخلت فعلاً إلى عجلة الحياة اليومية وانهرست فى الاستهلاك اليومي للإنسان.

وتتميز التجربة النسوية فى الكتابة أيضاً كونها تنبثق فى أوساط مازالت تعاني من تفشى نسبة الأمية لا بين المرأة فحسب، بل بين المجتمع عموماً، مما يجعل دور الإبداع النسوى أكثر صعوبة فى اقتحام مواقع وحدود الأمية والوصول إلى عقل المرأة بشكل عام ليشكل هذا الإنتاج الإبداعى بمجموعة حركة مضادة لتفشى الأمية وليحد من نشره فى رثة المجتمع وشرائينه.

ويمتلك أدب المرأة أهمية إضافية أخرى؛ لأننا مازلنا فى الإمارات فى دور تراكم الإنتاج الفنى والأدبى، وأن مراحل النضج والمخاض مازالت لم تتشكل بأبعادها الكاملة، مما يجعل عملية التراكم ضرورية فى انتظار لحظة الولادة الحقيقية التى من المتوقع عند عديد من الدارسين أنها ستأتى من هذه المنطقة، خاصة وكما أسلفت، فإن أدب المرأة بدأ متماسكا ومتوازيا مع التجربة العربية لا على مستوى الإنتاج النسوى فحسب بل والتجربة العمومية معاً، إضافة إلى ما سبق فإن طبيعة المرأة الحساسة وجوهرها يشكل كائناً مبدعاً وخلاقاً ومعطاءً، هى أرض أعطت وتعطى عبر ملايين السنين دون توقف، بل إن كل عباقره العالم هم جزء من نسيج امرأة هى الأم، وهى الحبيبة المعشوقة، والأخت والزوجة، والابنة، وهى تتميز بحس وجدانى رقيق ووجدان فنى حساس، وطبيعة رقيقة، والرسول الكريم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، وصفها بأجمل وأبدع صورة، حينما قال فى حديثه القدسى: "رفقا بالقوارير" وبالتالى فإن قارورة العطر أكثر من غيرها فى نشر الروائح الجميلة فى الحياة، وهى بالتالى قادرة على القيام بهذا الدور الإنسانى الكبير عبر الكتابة فى إطار كل هذه المواصفات.

إن المرأة الكاتبة وهى تحاول تجاوز قهر الرجل والمجتمع معاً للوصول إلى عالم

الكتابة السحرى هى أكثر من غيرها شعورا بالمعاناة، والأكثر تحمسا لكسر هذه القيود دون السقوط فى ممنوعات المجتمع ومحرماته قادرة على تفجير المكبوت والكتابة عما لا يطرحه غيرها من خلال أعماقها فى إطار اللاوعى، وهى تصل بعيدا وإلى عمق مساحات تصبح عسيرة ومستحيلة على الرجل من الوصول إليها، متجاوزة بذلك كل الضغوط والممارسات الاجتماعية التى تواجهها بالكتابة الإبداعية، مع علمنا مسبقا أنها لا تستطيع أن تتجاوز الخطوط الحمراء التى رسمها المجتمع، وإن كانت بعض الكاتبات العربيات استطعن الخروج عن هذه الخطوط، لكن المرأة الكاتبة ظلت حتى الآن محافظة على موقفها من هذه الخطوط على الرغم من أن بعضهن استطعن الاستفادة من فنون التعبير الأخرى: كالاستعارة والرموز والتشظى؛ للوصول إلى تلك الحالات التى لا بد من طرحها كمسائل إنسانية بحقة. يقول الباحث عبد الفتاح صبرى فى هذا الصدد: "إن الضغوط الاجتماعية التى مازالت سائدة تصنع من عالم المرأة الذاتى عالما مفعما بالمشاعر والأسرار، ولذلك فإن كتابات وإبداعات أنثوية تقتحم هذه المشاعر والأسرار ستكون غنية بالتجارب وثرية بالقيم التى يمكن أن تكون بداية إصلاح ما بين قطبي المجتمع وبداية لتحرير المرأة من النظرة غير السوية، ولتضع قدمها على أول الطريق ومن خلال الإبداع الذى يستطيع سبر غورها ووجدانها"<sup>(٣١)</sup>.

#### الأبعاد المشتركة فى تجربة الكتابة النسوية

مما لا شك فيه أن لكل أديبة أسلوبها الخاص وطروحاتها وكتابتها وتميزها عن غيرها من الأدباء أو الأديبات، إلا أن هناك أبعاداً مشتركة يتلمسها القارئ والناقد عند عديد من الكاتبات، وقد جاءت هذه الأبعاد نتيجة طبيعية لمعيشة كل أديبة لمواقفها وإن اختلفت زوايا المعيشة إلا أنهن جميعا تلقين دهشة التغيير السريع والمفاجئ، وجميعهن يعانين من نفس الأسباب والعوامل التى يعانى منها مجتمع الإمارات، وبالتالي فإنهن بنات بيئتهن، ويرتبطن بماضيهن وتقاليد مجتمعهن وعاداته ومحاذيره وصراعاته، فهن إنن من نسيج واحد وإن اختلفن فى الوعى ومدى الحرية المتاحة لكل واحدة منهن، ودرجة الثقافة وطبيعة الانتماء الطبقي والاجتماعي، لذا فإن التقارب والتمايز يأتى من درجة ارتباط كل واحدة بما أسلفت من عوامل وأسباب.



والملاحظ أيضاً أنه ليس الكاتبات فقط تتقارب كتابتهن، بل إن أدباء الإمارات أيضاً يتقاربون فيما يطرحونه ويشتركون مع المرأة الكاتبة في هذه الطروحات، يقول بدر عبد الملك: "الملاحظ أنه لدى كتاب القصة في الإمارات موضوعات متقاربة، مادتهم واحدة، لوحاتهم واحدة، معاناتهم واحدة، ربما الألوان والريشة هي المختلفة"<sup>(٣٢)</sup> ولعلنا لا نبالغ هنا في تعميم هذه الظاهرة على كتابة الخليج العربى وأن نتلمس ذلك فى معظم الطروحات للعديد من الكتاب والكاتبات.

لعل من أهم هذه السمات المشتركة الارتباط بالبيئة المحلية وخاصة فيما يتعلق بالبحر بكل ما فيه من جماليات وكوابيس وعواصف وتراث وخيرات وويلات، خاصة حينما يرتبط البحر بالتراث، ويعتمد عليه التراث الشفاهى لدرجة أنه يصبح قاسماً مشتركاً عند كل الأدباء مع تفاوت نسبى بين تجربة وأخرى، لكن الأساس بين الارتباط الوثيق والجنينى بالتراث والبيئة كمعادلتين موجدتين دائماً فى الكتابات النسوية خاصة والأدب الإماراتى عامة، ولعلنا نتلمس ذلك فى كتابات سلمى مطر سيف ومريم جمعة فرج وأسماء الزرعونى<sup>(٣٣)</sup>.

ومن الملاحظ أيضاً أن الكاتبات فى الإمارات لم يستطعن تجاهل الدهشة الأولى فى التغيير الذى طرأ على مجتمع الإمارات والتحولات الكبيرة التى استهدفت البنية التحتية للمجتمع وسرعان ما تغير شكل الحياة ووتائر إيقاع الحياة اليومية وتغيرت جغرافية الأرض وتعددت الجنسيات والأديان والحضارات بمجىء الآلاف من الوافدين الذين يختلفون جذرياً عما كان سائداً فى مجتمع متوازن وبسيط يعتمد على طبيعة حياة بسيطة وعلاقات اقتصادية واجتماعية متواضعة. لذا نرى انعكاس هذه المتغيرات فى معظم كتابات المرأة المعنية بهذا التغيير التى عانت منه كونها الركن الأساسى للعائلة المستهدفة فى التغيير والتى تصدعت العائلة نتيجة ذلك، ولا أريد أن أضرب مثلاً فهذا العامل نجده متكرراً بأشكال مختلفة عند كل تجربة إماراتية نسائية ورجالية وبطروحات مختلفة باختلاف زوايا تناول.

إن أسئلة مشتركة تطرحها كتابات المرأة الإماراتية – بمشكلة العمالة الأجنبية الوافدة وانعكاس ذلك فى إطار العلاقات الإنسانية بين الرجل والمرأة واتجاه كثير من



الشباب إلى الزواج من أجنبيات؛ مما يولد إشكالية اجتماعية أمام المرأة بشكل عام في هذا المجتمع الجديد تدركها الكاتبة الإماراتية لتعكسها في كتاباتها خاصة فيما يتعلق بهذه الإشكالية وزيادة نسب العنوسة في مجتمع الإمارات وتلمس هذا الجانب في كتابات كل من شيخة الناحي وابتسام الملا ومريم جمعة فرج وسعاد العريمى. أما البعد القومى فلم ينفصل عن وعى الكاتبات بشكل عام، ومعظمهن ارتبطن بهذا البعد الذى تميزت به سعاد العريمى عن غيرها بطروحاتها عن فلسطين دون فقدان هذه الطروحات فى كتابات أخرى لعدد من الكاتبات، بل إن العديد من الكاتبات يملكن وعيا قوميا وإنسانيا وشعورا واضحا بصراعات طبقية وتميزات عنصرية، وخير من يطرح هذه التساؤلات مريم جمعة فرج وسعاد العريمى. وقد أدركت كاتبة الإمارات بوعى كامل ممارسات المجتمع تجاه المرأة فانعكست ظاهرة استلاب المرأة والنظرة الدونية لها فى هذه الكتابات عبر نساء مظلومات يعانين من الأمرين فى حين تشترك معظم الكتابات بالاعتماد على الخرافيف، فبالرغم من أن فن القصة العربية جاء من خارج الوطن العربى وتشكلت التجربة العربية عبر التأثير المباشر للتجربة الغربية، فإن القصة فى الخليج والإمارات بالذات قد تأثرت أيضا بالتجربة العربية وللعديد من الكتاب العرب أثر واضح فى هذه التجربة، لكن التجربة النسائية لا تعاني من فراغ فالحكايات الشعبية والخرافيف منتشرة فى الإمارات وقد شكلت بدايات التراث الشفاهى لما سميناه بعد ذلك بفن القصص، فالخرافيف كما نطلق عليها محلياً (جمع كلمة خروفة) قد شكلت البنية الحكائية أو الحدودية أو الجذر الأساسى فى تشكيل التجربة القصصية اللاحقة، يقول بدر عبد الملك: "توجد فى الإمارات الخروفة إذ تأخذ الرواية بناصية الحديث/ الحكائى وهى تطوف عوالم الخيال، لقد كان الفرق الوحيد بين هذا النمط وخلافة عن القصة القصيرة ليس فقط مضمونه وشكله وإنما اعتماد الثانى على الكتابة"<sup>(٣٤)</sup>.

ومن الملاحظ أيضا أن مساهمة المرأة الشعرية ظلت محدودة بعدد محدود لأسماء من الشاعرات اللواتى يكتبن بالفصحى، فى حين اتجهت العديد من الشاعرات المعاصرات إلى الشعر العامى والنبطى بعد أن اهتمت منظمات عديدة بهذا النمط من

الشعر، وامتلك قاعدة شعبية كبيرة عبر أنشطة جماهيرية وإتاحة فرصة نشر واسعة، وشاركت المرأة فى هذا الشعر بأسماء مستعارة.

ومن الأبعاد السلبية التى لم تشكل ظاهرة حتى الآن هو توقف بعض الكاتبات عند حدود التجربة الأولى وتحددت تجربتهن بتحديد دورهن الاجتماعى وتجربتهن الحياتية، فالإبداع لن يتحقق دون إبحار فى أعالى البحار، وأن المياه الضحلة تبقى غير صالحة للعوام والمغامرة. إن تهميش دور المرأة عند البعض همش كتاباتهن أيضا، فى حين أن نساء كاتبات أخريات قد تجاوزن هذه الحدود إلى عوالم الإبداع بطلاقة وحرية، فى حين توقفت بعض المبدعات تماما وخرجن من دائرة الضوء بعيدا عن صخب الكتابة.

## الجزء الثانى

### قراءات ناقصة لنماذج مختارة من إبداع المرأة فى الإمارات

#### قراءات متحيزة

هذه القراءات التى أقدمها فى الجزء الثانى من هذا المبحث، ليست قراءات نقدية تعتمد منهجا نقديا ما، إلا إنها قراءات لعدد مختار من الكاتبات والشاعرات اللواتى أثبتن حضورهن الإبداعي من لحظة ولادتهن الأدبية، وحافظن على مستواههن، قد نكون مختلفين معهن، وقد لا نتفق مع ما يطرحنه، أو لا نتفق مع هذه القراءة، إلا أننا بالضرورة سنتفق أنهن ظواهر ثقافية فى ساحة مازالت بكرا تعد بالعطاء أكثر مما أعطت.

قد تتسم هذه القراءة بالإعجاب أو التحيز للكاتبات، وأنا هنا أعترف أنني متحيز أولا للكاتبات اللواتى أتناول أعمالهن فى هذه القراءة، وثانيا أنا معجب بأعمالهن رغم أنني أملك نقاط الخلاف لكنى وجدت أن أوّجّل نقاش نقاط الخلاف وأن اذهب إلى الإجماع على حضورهن الثقافى فى بلادهن، ولا أريد أن أبالغ وأقول فى إبداعهن وسأترك الناقد الآخر ليحقق هذه الموازنة، وقد لا تجرح شهادته كونه لن يكون متحيزا كما أنا عليه. كما أنى أعتبر هذه القراءة ناقصة؛ لأنها لن تشمل كل جوانب الإبداع لكل نموذج.

سأتناول بعض أعمال كل من صالحة غابش وميسون القاسمى كشاعرتين بينهما علاقات عديدة فيما تطرحانه، وكذلك سلمى مطر سيف ومريم جمعة فرج وكلتاها من جيل واحد وهما مازالتا تشكلان الصدارة فى القصة الإماراتية لا على مستوى حدود الأدب النسوى بل على مدى الخارطة الأدبية الأوسع والأشمل، أما ظبية خميس فلأنها ظاهرة ثقافية إيجابية فى الحياة الثقافية فى الإمارات، وهى تجمع ما بين القصة والشعر والدراسة والترجمة، وقد استطاعت أن تلغى المسافات بين هذه الأجناس وظلت

منذ ظهورها وحتى الآن تتمرّد على كل السائد، فى انتظار حلم جديد مازالت تحلم به، ولا بد من الاختلاف مع ظبية، ولكنى وحسب تجربتى سرعان ما نلتقى معها فى نفس الإطار ولكن من زاوية أخرى.

## صالحة غابش

### تطرح أسئلة لتبحث عن إجاباتها دون جدوى

شاعرة تبحث عن إجابات وتكتب بالدم وتبكي قبل أن تصرخ، قال عنها الناقد الدكتور سهيل إدريس فى ندوة لتقييم ملف الأدب فى الإمارات الذى أعدته وقدمت إليه ونشرته الآداب البيروتية، إنه لم يفهم ما تطرحه صالحة غابش على الرغم من أنها شديدة الوضوح خاصة للقارئ الذى يستطيع أن يمسك بزمام اللغز الذى تكتب عنه صالحة غابش، إذ سرعان ما تشرع كل الأبواب أمامه، فهى واضحة تماما دون تسطّيح خاصة فى مجموعتها البكر (بانتظار الشمس)، ولكنها تستعمل الرموز مثل غيرها من شعراء العصر وتوظفه بذكاء جميل وسط قصيدة متنوعة بأساليبها ممزوجة بأحاسيس عميقة صادقة.

والغربة هاجس وهمٌ عند صالحة غابش سواء فى مجموعتها الشعرية الأولى (بانتظار الشمس) أو بالثانية (المرآيا ليست هى).. فى الأولى كانت الغربة هى الأساس فى معظم ما طرحته من قصائد، غربة تجعلها وحيدة تجاه قصيدتها المغربة أيضا، إننا ندرك من خلال قصائد صالحة أنها عايشة هذه الغربة من داخل صحراوى لتفتش عنها فى خارج الذات الصحراوية، غربة قاسية فى كل ما يدور من حولها من بشر ومجتمع ومتغيرات وصخب:

شقات غربة يدور فى كل اتجاه

يبعثر الحياه

ويغرس الحراب فى مراكب النجاه

رهينة الخطيئة



من الظلام يغرق المياه  
الصباح  
لكى يموت الضوء فيها غرقا  
ويحتسى مداه  
أريد أن أزور  
مقبرة الزهور  
أريد أن أبكى غربة الضمير  
ابكوا معي..

هكذا بوضوح تغلف صالحة حياتها بغربة موحشة لتتحول الحياة كلها إلى ظلام.. وحدائق الزهور إلى مقابر، غربة تنبع من ضمير الشاعرة لتصطدم بالواقع المغترب، وكأن الأمر أن هذه الشاعرة تدور في فلك دائرى تصطدم بالعديد من المطبات إذا ما خرجت من مدار الدائرة وهى حال المرأة التى وجدت نفسها بعد كل الحديث عن حريتها مطوقة أكثر مما كانت عليه فى زمن ما قبل النفط، إنها تكرر حتى المفردات الدالة على هذه الغربة وهذا الصراع (درب طويل - تعب - خطوط العذاب - الصخب - حنين هديل - موج غضب) إنه صراع يبقى الشاعرة فى فلكه المظلم، وإذا ما أرادت أن تهرب من كل هذه الهموم والشعور بالغربة والاعتراب تعود إلى عالم الطفولة بحثا عن ذاتها، وحنينا لطفولة غير مجروحة ترتدى إلى ألوان الدفاتر، على صدور الأطفال، تتراقص مع نغماتهم، تلعب، تدور، تشعر بحريتها، وهى وإن كانت ترجع لطفولتها ولكنها تؤكد مخاطبة الأنثى، إذ تشترك مع عدد من الشاعرات فى هذه الخاصية، الحديث عن شخصيات نسوية، حالات المرأة، حتى فى الحلم..

إنى بلغت السادسة  
أماه أين حقيبتى.. أين القلم  
أصبحت بين الدارسين الأذكياء  
وعلى جواد الأمنيات أطيّر مثل الفارسة

كل ابتساماتي سأزرعها حروفاً في الكتب  
الصباح في أفقى مساحة مدرسة  
وأشعة الشمس الجميلة أسطرى  
والكون صار دفاترى  
ستكون أول قصة  
ألفا باء  
أنشودتى ألفا باء  
وسأبعث الكلمات عطرا يستحم به القمر  
ليرى البشر  
أمى تعلمت الكتابة فى سنة  
أصبحت أحلى سوسنة.

وتظل صالحة غابش تنتظر الشمس متنقلة بين الكتابة عن الغربة والظلام،  
والعودة إلى الماضى هروباً من صراع الحاضر، أو تنتقل إلى حلمها الكبير بالعودة إلى  
طفولتها لتحلم بيومها الدراسى وتستحم مع القمر عبر عطر الكلمات أو تطير فارسة  
نحو الشمس فى محاولة لامتلاك الكون، لكن الواقع يعيدها إلى أن تصطدم بكل ما من  
شأنه أن يؤزمها ويحددها.. تريد أن تصرخ لكنها تفضل البكاء كأي أنثى..

حلمى كأغنية الندى فوق الزهور  
تأتى مع الليل الأخير  
نثرت حروف البسمة الخجلى على شوق الثغور  
حلمى صغير  
فرح يعانق فى شتاها ديمة  
ترتاد كل مدائن الأحزان فى صمتى  
وفى تعب الشعور  
حلمى فرح  
حلمى صغير

إن صمت الشاعرة المكبوت لم يفجر صرخة ما بقدر ما تحول هذا الصمت إلى كلمات ترسم الحياة قوس قزح من خلال أحلام صغيرة لفتاة تعاني من عذاب التشظي والوحدة، هذا ما سنجده أيضا في مجموعتها الشعرية الثانية التي سمتها (المرايا ليست هي)، وفي هذه المجموعة يتحول صمت صالحة غابش الشعرى إلى أسئلة تطرحها بالمواجهة في تطور مرحلي للرفض، إن مساحة صوتها تمتد لتشمل كل أقطاب الإنسانية وسماواتها.

صالحة غابش من الإمارات تتهمد شعرياً على واقع لا تجد فيه ذاتها، تسافر مع البحر في البحث عن إجابات لأسئلة لا يملك البحر ذاته إجابات لها، تصرخ غريبة تصارع ريحا عاصفة بحثا عن ساحل يحل بديلا عن ساحل تلوث بمخلفات البحر، هل يمكن أن تجد صالحة غابش ساحلها الجديد الذي سيحل بديلا وبدلا من مرآتها المشروخة؟ إن السفر معها عبر "المرايا ليست هي" لا يشير إلى إنفا سنصل إلى ذلك الساحل أو نكشف إجابات لأسئلة لا نملك إلا الطرح والصدى إجابة ولكنى أجد ضرورة السفر.

صوت صالحة صوت الغربة والتهيه وعشق الوطن، لا تعد القارئ حينما يبحر معها أن تصل به إلى ساحل الأمان، لأنه سيواجه العاصفة بصوار قد لا تصمد أمام الريح.

"المرايا ليست هي" .. أولا المرأة والمرأة علاقة جدلية غير قابلة للتشظي، لكن الصعوبة حينما تكون المرأة مشروخة أو مكسورة أو فقدت انعكاساتها بفقدان صلاحيتها.. تابعت خطين في هذا الديوان الشعرى الثانى للشاعرة صالحة غابش، الخط الأول أثر البيئة في هذا الديوان، والخط الثانى الصور الدرامية لنهايات القصائد.. إلى جانب خط وحشى جمع كل القصائد تحت عنوان الاغتراب.

الخط الأول واضح جدا لا يحتاج إلى عناء بحث لتجد مفردات البيئة المحلية مدورة في معظم القصائد إن لم يكن جميعها، وقد وظفتها الشاعرة توظيفاً جميلاً يظهر بشكل جلى الصورة البيئية داخل الصورة الشعرية في تداخل نسيجى غير مرهون بالصنعة..

من أين جئت  
كيف مزقت يداك "خيمتى"  
وكيف صار "العشب" حولي  
"شاطئا" من ياسمين  
كيف قلبت صفحة اللغات كلها  
ثم اقتحمت أبجديتى  
ترمى بأحجار المفاجأة  
وحدتى المعلقة  
بين انحناءات "النخيل"  
تكسر "الربابة" الحزينة  
وتبعث الحداء فى "عباءة" الظعينة

إن المقطع السابق يكشف عن إمكانية الشاعرة فى توظيف مفردة البيئة المحلية توظيفا بديعا على الرغم من تجاوز عدد الكلمات أكثر من سبع كلمات تشير للبيئة أو أخذت منها فى مقطع صغير، وكان هذا جزءا من أسلوبها فى هذا التوظيف الذى جاء نتيجة طبيعية لتأثر الشاعرة ببيئتها، ولعلنا لا نجد قصيدة واحدة لا تحتوى على أثر لهذا التأثير مثل: "الساحل، والصحراء، والمقهى، والغافة، والقهوة، والفنجان، والسنونو، وريح، وتراب، والنخيل، والبحر، والمطر، والخيمة، والعشب، والشاطئ، والربابة، والحداء، والعباءة، والقمر، والرمل، والموعد، والخيل، والنوارس، وموجة والأشعة، والصيد، والمراكب... إلخ".

هذا الخط بارز جدا ويعلن أن الشاعرة ابنة بيئتها وهى ليست بعيدة عن كل مفردات هذه البيئة، وبالتالى فإن لهذه القصائد طعم ورائحة ولذة الخليج بما فيه من رمل وحرارة وحلو الرطب وجمال الطبيعة.

أما الخط الثانى فقد رصدت مجموعة من النهايات لقصائد صالحة غابش تعبر عن موقع درامى ممزوج بشاعرية جميلة، هذه الروح الدرامية أعطت القصائد روحا جديدة إلى جانب روح الشعر..



لعلنى أنظم فوق خيمتى التى استبحتها

ستائر الرجز

وموفدى المحفوف بالشتاء ينتظر

أن تنحنى خطوتاك عن مسار القافلة

يا حادى الرحيل

مازلت قرب موقد الشتاء أنتظر

هذه الصورة بلا شك لها نفس كبير من الدراما، صورة وكأنها مرسومة بخطوط  
تريد الجمع بين ستائر الخيمة وحادى القافلة ونار الموقد فى شتاء بارد، صورة أقرب  
إلى صورة سينمائية منها إلى صورة شعرية، أمثال هذه الصورة فى أغلب نهايات  
القصائد وكأن الشاعرة تريد أن تؤكد هذا الخط ليصبح قاسما مشتركا بين القصائد.

كتبت فى دمعته الرسالة الأخيرة

أبسنى النهار صيفه

فسافرت فصوله معى إلى

الورود والقمر

وها أنا

إلى شتائك الجميل من جديد

أنكسر

وهكذا نجد أن تأكيد الصورة الدرامية فى نهايات القصائد دليل على أن الشاعرة  
تمنح قصيدتها عالماً جديداً قد يعجز الشعر وحده من تحقيق وحدة الصورة وتجانسها  
وعمقها فى نقل عمق المعاناة ويمكن تلمس ذلك فى صفحة (٤٧) قصيدة احتراف،  
وصفحة (٥٢) قصيدة نمر، وكذلك فى العباءة صفحة (٦٣) ولكنها تصل فى ذروة هذه  
الصورة فى "مسافرة على خطوط منسية" إذ تقول:

وحين فتحت الحقيبة

ضحكت بملء جفون الدنيا مطرا

وعلقت فوق الشموع انطفاءات أشرعتى

وعدت أَلَم محتويات الطريق  
هنا لابد أن نشير أيضا إلى نهايات "مساء" و "ظل" وصحيفة يومية ومرثية  
قلب، وقصائد أخرى بدرجات أقل تأثرا.

أما الخط الثالث الذى سحبنى معه فى هذه المجموعة والذى سميته فى المقدمة  
بالخط الوحشى؛ فلأنه فعلا يملأ القارئ صمتا وحشيا تختلط فيه الأسئلة بالأمانى  
وبالمعاناة، خط يبدأ مع القصيدة الأولى ولا ينتهى فى القصيدة الأخيرة؛ لأن الصمت فى  
هذه القصائد هو الكلام الذى يملك حدى الخنجر..

أبيع كلامى لمن

ومن يشتريه

وكل الكلام الذى أفلت الصمت منه

انكسر.

إنها لا تطرح معاناة اغتراب فحسب، بل هى أيضا تطرح تساؤلات لم تستطع  
القصائد أن تكون جوابا لها بقدر ما أصبحت وعاء لحملها وطرحها على القارئ..

تشتقنى هذه الأسئلة

تعلق فى قدمى حجر

وتسقطنى ثمرا.. ضل عن فصله

فى بحار تباغت بدولتها المالحة

ويرسمنى الحزن نجمة جوزاء

فى برجها تنكسر فينفضها الليل

من رأسه

غبارا توهج فيه التبعر فوق الطريق

هذه الأسئلة

طحالب تنمو على غرفتى

هذه الأسئلة

مرايا كثيرة تشعر بها بين مفردات القصيدة، ولكنها مرايا صماء وقد تكون

عمياء لا تعكس بريق الشمس، اتساع غير محدود للمرايا التي يمكن أن تعكس معاناة  
إنسانية ابتداء من انعكاس البيئة المكانية والزمانية ليدخل في فعل الشعر، بل في فعل  
دراما شعرية كما أسلفت..

وحدها الصحراء مرآتي

ومنديلى وكفاى

يا شفاها غربت خلف الشرود

باغتتها حيرة أودعت الضحكة

فى رجفها.

إن فالعلاقة بالمشهد بين المرأة والصورة والواقع يشوبها كثير من الضبابية،  
فالمرايا مشروخة أو فى كثير من الأحيان مكسورة لا تعكس إلا صورا مشوهة، أليست  
هى غربة أخرى حينما لا تعكس المرأة صورة الواقع أو بالأحرى صورة الواقف أمامها  
تماما هى انعكاس واقع مأزوم تحول الصورة الشعرية إلى صورة مكسورة ومشوهة،  
وجه فى واقعة يعكس أصالة انتمائيه وجذره على الرغم من كل تشوهات الصورة..

الوجوه وجوهنا

والمرايا ليست هى

وهذه التجاعيد نقشتها شظايا

مرآة كبيرة صرخت حين ألقى

عليها طفل صامت حجره

ثم مضى..

الصورة هنا رغم تشوهاتها إلا أنها درامية لا تعبر إلا عن مدى الشعور بالغربة  
ومحاولة الخلاص منها، فالعالم من حول الشاعرة خاو وهو ليس المكان الأنسب.

هذا الشيخ

يدمرنى

يدمرنى

خاو هذا العالم يا صديقى

لا مكان فيه لشاعر

وتبقى الأسئلة التي تطرحها صالحة غابش لا تملك إجابات، فالورود لم تزرع  
فى جدران الواقع، ونفوس عطشى لا مطر يرطب حناجرها، وثلوج القطبين تغزو  
هجير الصحراء، ومراة الواقع مشروخة، بل مكسورة، وضحكات تتناثر هنا وهناك لا  
تعبر عن سعادة بقدر ما هى ضحكات بلهاء..

أتراك تضحك وأنا أسأل

لماذا سقط قلبي

على موائد عالم يقتاتنا

الوجع عليها

أتراك تضحك

أتراك..؟

سيدتى.. إنى لا أضحك.. بل أتوجع!!



## ميسون صقر القاسمي

(تكتب بالفرشاة شعراً، وترسم بالقلم لوحة، ألوانها الكلمات، وكلماتها قوس قزح)، ويصعب على القارئ أن يفرق بين اللوحة والقصيدة، ترسم وتكتب معا في محاولة لامتلاك العالم، لكنها سرعان ما تشعر بالخيبة حينما تتحقق كذبة الحياة، ويتفجر صخب الفراغ والصمت، والأسئلة المثيرة.. هذه الشاعرة تحاول أن تمزق الشبكة والخيمة ولجام الفرس، وتلعن علنا ناقة مازالت ترابط عند مدخل الشارع، فجوة عميقة بين الحياة الحلم والواقع الذي تعيشه:

سأمزق هذه السماء الشاحبة

تحت هذه السماء سماء غيرها

ألوانها كلون فضتي

وتحتها قلب يضح الدماء

وبحبنا

ونحتها بقاؤنا ورفضنا

ونحتها الله الكامن في التفصيل.

وقصيدتها متمردة غير حيادية.. تطرح نفسها على واقع قاس لا أعتقد أن هناك مجالا للمهادنة أو التسامح عبر سنوات من غربة قاسية بعيدا عن سماء الوطن ولون الأرض، وجرح ظل ينزف دون انقطاع حتى بعد أن جف دم القصيدة:

الماء ينبع من جذوري

يا جذوري التي تفيق على بقايا الثمر

انتفضي

وانفضي غباري

حوليني إلى ما يشبه النار  
واشعليني.

فى كل مرة حينما تقصدى لقراءة قصيدة ليسون تضعك فى حرج من أمرك، فهى  
مثل غيرها من شاعرات جيلها وفى نفس محيطها المنغلق على دائرة محكمة الدوران،  
مازال معصماها مكبلين بسلاسل، ورقبتها يشتد الطوق عليها وإن كان من فضة، وكأنى  
بها حمامة تزين رقبتها بطوق لا تتنازل عنه إلا بانقطاع الوريد.. وهى أيضا تشترك  
بنفس النبذة النسائية التى تحتكم لها صالحة غابش وغيرها من بنات جيلها، كلهن  
تقريبا يتحدثن عن شخصيات أنثوية عن حالات المرأة، وهمومها، وهواجسها،  
وقيودها، وحرقتها:

كلما فتحت زمنى  
تسقطين منه على ظهر محنى فى الأفق  
وكلما رتقت سمائى الغافلة  
فتحت أزيز عاصفة على عجينة لون وبرق  
وكلما باشرت رحيلك المنقوص  
لا أرى فى الكون سواك.

مازلنا فى الخليج نحتكم فى حياتنا على جملة القيم الأخلاقية شديدة  
الحساسية فى المجتمع، مشكلة المرأة المتحررة مازالت هى مشكلة المرأة المتحررة  
الطموحة التى تحلم بمزيد من التحرر وصراعها مع رجل يتحدث عن الحريات ولكنه  
يرفض أن يمنح امرأته جزءاً يسيراً منها، تعجبه المرأة المتحررة معشوقة وحبوبة،  
ولكنه لا يستطيع أن يتقبلها كما هى متحررة توازيه فى شخصيتها وحرقتها  
وتصرفاتها وسط مجتمع رغم انفتاحه الشكلاى على كل الأمم وعلى حضارات شتى  
وتطوره غير المحدود عبر ثلاثة عقود، فهو مازال منغلقة فى الداخل، هناك حياة  
داخل "بوابة الحوش" وأخرى خارجه.

كل شاعرة تتناول الحياة من زاويتها وتختار الزمن الذى تلبسه خطابها  
الشعرى، بمعنى أن هناك نقطة لقاء فى مجمل الهموم عند ميسون مثلما عند صالحة،

ولكنهما تختلفان فى التناول والطرح والأسلوب، صالحة غابش تضطر إلى أن تتكى على التاريخ تتناول نساء من تاريخنا، أما ميسون فإن نقاط لقائها مع صالحة والأخريات عديدة، وخلافها عنهن أيضا واضح بمعنى أكثر تحررا من صالحة غابش رغم استعمال الرموز والإشارات، ميسون مازالت تحمل تركة ثقيلة على رقبتها، إرث الماضى ووجعه، وكابوسه، ومحاولة البحث عن مجد يصرفها عن هذا الماضى، تبحث عن البديل فى إطار انكسار الحلم، وتكسر صورة الماضى؛ لذا فهى تشكل القصيدة وبالتالي تتحول إلى سؤال وإن لم تصغه وتختلط عندها الكلمات بين الماضى والحاضر، بين اللوحة والقصيدة، بين اللون والخطوط والكتل، وبين كل ما فى الكلمات من تناقض وغموض ووضوح..

فوق ساحاتى

أفىء امرأة موشومة بالإرث

متوضئة بحليب القبيلة

عاجزة عصافير جنتى

أفراسى وفرسانى

وعبر سكون الصحراء

أرضع نزفى

لكن قلبى

يلمس الصواب والحقيقة.

يكفى أن نرجع إلى مجموعة من مجاميع ميسون لنربط بين ما ذكر أعلاه وبين الوجدع الدفين للخطوة الأولى، للفرصة الأولى للحزن الأول، للخوف الأول، للغربة الأولى والكتابة الأولى، والفجاح الأول والفشل، إنها ديناميكية الحياة تشكل وحدة متكاملة فى المفردة الشعرية لدى ميسون القاسمى..

منذ نعومة أظافرى

تلوثت طفولتى

بدم الحزن الخفى

ومذابح قبائلى

ولأن ذاكرة الإمارات مازالت ترتبط بتراث الحكايات الشفهية عن الجن والأساطير وقصص الزيف والبطولة والجبن، الجلوس حول الجدة، أو الجد، والاسترسال فى حكايات وسط بيئة تجمع ما بين بحر وصحراء.. كلاهما يمتدان عبر اللانهاية فى الليل يتحولان إلى ظلام لا ينتهى.. هدير البحر وعويل الصحراء، وحكايات الجان من أفواه الجدات "والخراريف" التى تحكى عن "أم الدرويش" أو غيرها من قصص ظلت الذاكرة العربية ترويها شفاهة عبر قرون، خاصة قبل ديكتاتورية التلغاف الذى طرد كل الجذور التى كانت تشكل ذاكرة المبدع الحية، ميسون القاسمى كأي مبدع هى الأخرى (تحتضن خرافتها وتهيم بين الشراع أغنيئها، وصوتها يظل قتيلا).

وكما أشرت فى مقدمة هذه القراءة لعلاقة ميسون القاسمى بفن التشكيل، فقد أصبح من غير الممكن فصل ميسون الشاعرة عن ميسون الفنانة التشكيلية، وتصبح القصيدة تكتب لمرتين: مرة بالكلمات وبإيقاع الشعر، ومرة أخرى باللون والخطوط والكتلة، وبإيقاع آخر تحدده طبيعة اللوحة وموضوعها وألوانها، هنا لا ندرى من الذى يكون هو الأساس، الشعر أم الفن التشكيلي، ولكننا نخرج من المقارنة دون الوصول إلى نتيجة ما، فى اللحظة التى تسود بها الكلمة تبرز ألوان اللوحة لتتطق مكملة إيقاع الشعر، تجربة جميلة وتميز قد لا يتوفر عند العديد من الشعراء؛ لأننا سنكون هنا أمام إحساس مرهف يزداد كلما تعمنا فى اللون وتزداد رفته كلما تذوقنا إيقاع الكلمات، يمكننا أن نتلمس هذه التجربة فى الاطلاع وقراءة ديوانها الشعرى (جريان فى مادة الجسد) حيث تبرز كل قصيدة بلوحة تخطيطية، واللوحة فى هذا الديوان أساسية مكملة لشكل القصيدة وفى كثير من الأحيان لمضمونها، فننتلمس بُعداً جديداً فى الصورة المرفقة للقصيدة، أو القصيدة المفسرة للصورة، مع العلم أن جميع أغلفة دواوينها وكتبها من تصميمها، وهى بالتالى قد أقامت عدة معارض تشكيلية ذات طابع موضوعى وشعرى وتكون كافة اللوحات تحت عنوان عام، لذا نرى أن أول معرض يقام لها فى الإمارات عام ١٩٩٠/١٩٩١، وينقل إلى القاهرة بعد ذلك قد جاء باسم



(خربشات على جدار التعاون والذكريات لامرأة خليجية مشدوهة بالحرف واللون) وهي تجربة الشاعرة التشكيلية فى المازجة بين الشعر والتشكيل، وقد أصدرت معه كتيباً للمعرض يحوى نصوصاً شعرية، وكانت تجربتها الأخرى فى المعرض الثانى الذى افتتح فى القاهرة ونقل إلى الإمارات تحت عنوان: (الوقوف على خرائب الرومانسية) قد أصدرت معه كتيباً آخر يحتوى على نصوص أيضاً، هنا لابد من الوقوف أمام هذه التجربة المشتركة بين الشعر والتشكيل، وأذكر هنا جبراً إبراهيم جبرا الذى كان رساماً مثلما كان شاعراً وروائياً ومترجماً وباحثاً، لكن جبراً بجمعه بين الشعر والتشكيل لم يمازجهما ويجعل كل فن متمماً للآخر كما تفعل ميسون القاسمى.

غير أن المتتبع لأعمال ميسون الشعرية لابد له من الالتفاف حول ديوانها الذى أسمته (البيت)، فبالإضافة على قدرتها فى تفعيل المكان والاستفادة منه داخل القصيدة إلا أنها تحول البيت إلى مجموعة من أسئلة قد يبدو الجواب عليها أصعب من صياغة الأسئلة (مجموعة البيت عالم من اللغة والصور المتداخلة إلى درجة النزف، فهو الهاجس الذى لا يرحل ولا يغيب لحظة عن حياة الشاعر)<sup>(٣٥)</sup>. إن ميسون فى هذا الديوان تنجح فى رسم البيت بكل تفاصيله الدقيقة بكلمات الشعر وبرؤى تجمع ما بين معمارية البناء التشكيلى ومعمارية القصيدة، مؤكدة على إيقاع حديث يرتبط بفضاء القصيدة - البيت.. مزيلة كل جدران تحجب الرؤية أو الاستمتاع أو التأمل، لعبة أجادتها ميسون جمعت فيها التلاعب فى الكلمات والمعانى والبناء واللغة..

غرفة بباب وحيد قديم

بلا هاتف

بلا أجنحة

وحيدة هناك

غرفة فى المغبة

ضائعة فيها ملامح الألفة ومطابقة لتهمش الروح، لكنها تظل وتداً فى القلب، لعبة المكان هنا فى هذا الديوان لعبة واسعة تلعبها ميسون فى دلالات أخرى غير ما

تدل عليها الكلمات، دلالات تتعدى المنظور إلى اللامرئى، فهى الأم والحنان والحضن والصراعات والأسرة والماضى والحاضر، تجمع ما بين أجزاء المكان وأجزاء الجسد البشري، ترسم لنا بدقة زواياه وأسراره، وعقباته وممراته، وسلاله وبواباته ونوافذه، بل حتى الثعابين التى تتسلل إلى هذا البيت، كلها وظفت للترميز دلالات وشواهد مقصودة من الشاعرة..

لهذا السلم طعم آخر

قدمائى من خلاله تعلمت درس الصعود والهبوط

منذ عشر سنوات حرثت قدمائى أرضه

منذ عشر وردات زرعت فيه

وعندما نبتت

كنت زهرة السلم التى لا يقطعها سواه

كان درج هذا السلم طالعا إلى السماء

حيث الأرض أرجوحة تحتى

وأنا بلاط السلم الحجرى

أتساقط درجة درجة

حيث الوحدة تبرهن على تهشم البناء.

من الذى يتهشم هنا، الشاعرة أم السلم، وما فعل الوحدة بالنسبة لتساقط البيت، هل البيت هو الذى تساقط أم إنسان آخر له ارتباطات بهذا البيت مثله مثل كل أحجار هذا البيت يتداعى إن تداعت، أم حتى حينما يكون البيت افتتاحا لسيمفونية الفيضان أو حينما يتحول البيت إلى سكين، أو وجوه الباب الأخرى، السر والعالم الوحيد والستارة وثقوب الباب عيون تتجسس وأبواب مكسورة بجسد وجسد مكسور بالأبواب والدخول إلى البيت، الخروج منه ومن بواباته.. سجن، مدقاة، بيت عذاب، بيت فرح.. الأجساد العارية وشهوة المكان مثلما هى شهوة المناشف للجسد العارى، والأبواب التى تفصل الجسد عن العالم، أو باب بلا إحساس بوجوده أو باب لا يملك إلا الصمت، حيرة يعيشها القارئ إن لم يكن قد هيا نفسه لتقبل فلسفة البيت. وكما قلت

فى بداية قراءاتى إن مىسون الشاعرة تضع قارئها فى حرج من أمره، فىرى نفسه تائها مرة، وسرعان ما يعتقد أنه وجد حلا للغز، لكنه يتراجع حينما يجد نفسه فى مقاهة جديدة وضياغ، غير أنه فجأة يجد نفسه فى قلب الموضوع أو خارجه، أو مراقبا أو متعايشا.. هى تريد لهذا القارئ أن يتقلب على جمر الكلمات، حتى إن الدكتور سهيل إدريس أعلن أنه لم يستطع أن يمسك بزمامها كشاعرة حينما كان يقيم ملف أدب الإمارات الذى نشر فى مجلة الآداب واعترف بصعوبة فهمها أو الإمساك بلغز ما تكتب دون أن يمس ذلك إعجابه بها<sup>(٣٦)</sup>.

نحن هنا إزاء سؤال هام يطرح نفسه وقد طرحه من قبل معظم الذين قرءوا أعمال مىسون صقر القاسمى.

السؤال: إلى أين ستمضى مىسون القاسمى فى تجربتها المزدوجة فى الشعر والتشكيل؟ والإجابة هنا قد لا تكون بسيطة ولا نريد لها تسطيحا؛ لأننا إزاء تجربة تتوحد بها الذات مع القصيدة مع اللوحة والسير يعنى الحياة والنهاية مجهولة لكل حى، والقصيدة واللوحة هنا كائنات يتوحدان مع المبدع ساعة إنتاجهما وينفصلان عنه ساعة نضوجهما. أو كما كتب كامل يوسف حسين عنها "تجربة مىسون القاسمى لا يمكن إلا أن تكون لها خصوصيتها التى تنعكس على صميم نسيج لغتها وقاموسها وأخيلتها وقلب الشعر كما تتصوره"<sup>(٣٧)</sup>، أو كما تخاطب مىسون/ علياء صارخة فيها والخيل تدوس جسدها، لكن من الذى سيقابل الجموع ليوقف زحف الخيل، لا الجن، ولا النخيل، ولا حتى البحر، لكن حلمها يبقى فى أن تظل قادرة على أن تصل من جديد..

علياء

الخيل تدوسنى

مدى لى يدين

سواد عينيك، هبينى، والطريق

سيفك المثلوم أعطينى، والراءوس

وقابلى الجموع

المرأة الخليجية، الخرافية أنت  
وأنت في لجة البحر تتكورين تداخلا واستدارة  
برائحة الهامور تنضحين  
في حرك القواقع والأسماك  
سفن الصيد تركبينها  
رحية للموت  
ككل المنهكين  
وعلى البر جوع وخنوع  
نقدى الخليج كانت بالرجال  
قلت: علياء  
يا باطن الحلم القديم  
واختباء الجن في سف النخيل  
ماذا فعلت بعبد الله  
بجن البيت  
بصوت عزيز  
يا صرخة في الأفق في انطفاء الحنين  
معك وردتى المعصوبة الجذور  
انطلاقة البرق والصوت الرقيب  
عن ذروة الحزن الجميل.. تدافعين  
بمن رقصوا على شوك.. تلتقين  
آه يا أرملة البحر  
أنت فلوّة تصهل في السحاب  
فلوة يا رصفة السواد تقبع وتكمن  
كى نصهل من جديد.



## سلمى مطر سيف الهروب من الواقع إلى أساطير الجن

سلمى مطر سيف كاتبة من الجيل الأول الذى حقق الريادة فى كتابة القصة، وهى أيضا على قلة إنتاجها الإبداعى القصصى احتلت الصدارة بين كاتبات القصة فى الإمارات والخليج العربى، وقد كتب عنها العديد من الكتاب، وهى تشترك مع بنات جيلها من الكاتبات فى كل الظواهر والعوامل التى أشرنا إليها سابقا، أو سنشير إليها لاحقا. فلقد سيطرت عوالم الجن والأساطير على كتاباتها انطلاقا من التأثر بالحكايات التى كانت تروى على لسان الأمهات والعجائز فى جلسات السمر كما فى قصة الثعبان من مجموعتها الموسومة (هاجر)، ونقرأ هنا علاقة التزاوج بين الإنسان والجن، اعتبرها العديد من النقاد غير طبيعية، بينما اعتبرها أنا فى غاية الانسجام الطبيعى انعكاسا لما يردد فى الحكايات والخراريف من معتقدات كانت ولا تزال ترد فى منطقتى العراق والخليج العربى (ألا يبدو ذلك الرجل غريبا، إنه يتحدث عن الجن والأرواح ويعتقد أنه متزوج من جنية وأنه أنجب منها.. غريب أليس كذلك) هذه الصورة قد نجدها مكررة بشكل أو بآخر عند كتاب كثيرين ليس فى الإمارات فحسب، بل على امتداد سواحل الخليج حتى البصرة، إلا أن أهم ما يميز شخوص هذه القصة هو هروبهم من الواقع بحثاً عن السعادة فى عالم آخر، وهذا بالنسبة لنا واقعى، هل هذا الموقف نتج عن فشل العلاقة بين الرجل والمرأة فاضطر الرجل للهروب إلى عالم الجن والخراريف والأساطير؟ لكننى لا أستهجن هذه الصورة فهى موجودة فى المجتمع، ولعلك تقابل عدداً من الناس يحكون عن تزاوجهم مع الجن، خاصة فى جيل ما قبل النفط، أو من تبقى منهم. وقصص سلمى مطر سيف زاخرة بهذه العوالم، بل إن القصة التى أشرنا إليها (الثعبان) نقرأ فيها حوارات طويلة بين الإنسان والجن، بل إن فيها أجواء أقرب إلى الكابوسية منها إلى عالم الجان والسحر.

وتشترك سلمى مطر سيف مع غالبية الكاتبات فى انسحاق المرأة بالذات، تأثرا بانسحاقها فى المجتمع وتحديد حريتها حتى فى مجتمع الانفتاح الذى منح المرأة حريتها بالقانون وحددها بوسائل أخرى غير معلنة، حيث منحها الحرية واختيار العمل فى القانون وحددها فى عرف العائلة وضغط التسلط الذكورى داخل الوحدة العائلية. لقد كرس المنوعات أمامها فى حين فتح العالم بأسره على مصراعيه أمام الرجل، فتمتع بمزيد من الحريات على حساب تحديد عرفى وليس قانونياً للمرأة، لذا نعلم هذه الصورة عند سلمى مطر سيف فى قصتها الموسومة "الصندوق الأسود" حيث المرأة مهمشة بينما الرجل لا يملك إرادته، وكأنها تريد أن تفتقم منه على صفحات الورق مادام قد رسم لها خطوطاً حمراء على أرض الواقع، فعلياً لا يملك إرادته، بل يؤتمر بغيره الذى يسقيه القهوة ويجبره على عودة زوجته إليه بعد أن كان قد تركها، بل إنه من إحباطه يبكى مثل النساء بينما تجبر المرأة على العودة إلى زوجها ليس برغبتها وإنما بأمر ولى أمرها:

"إننى ولى أمرها، وهى لا تقوم بشيء إلا بمشورتى...".

بينما أجواء السحر لا تفارق فضاء القصة، يظل الرجل منسحقاً لا يملك إرادته وتظل المرأة مشوهة مسحوقة لا تملك حتى قرار اختيار أن تترك زوجها أو لا، بغض النظر إن كان مذنّباً بحقها وحق أولادها، بينما صاحب القرار أو صاحبه ليست المرأة، بل غيرها، والقرار مشحون بتقاليد ممزوجة بالجن والسحر "بول العذراء سيزيل سحرها".

وفى قصة اليقظة الأخيرة من نفس المجموعة "هاجر" تصل النظرة الدونية إلى أقصاها.. "عندما رأتك أمك كادت تصعق، جاءتك آخر الليل ممتلئة بالسواد، رجتك، لا تقتلنى، لا أريد أن أموت لأبقى وحيدة فى القبر. قلت لها: إنه قدرك ودخلت البيت.

وفى النهار كانت النساء تشيعها بالأخضر، ضحكت وضحكت على هدوئها الأخير، على سماحتها الموتية، عدت إلى العمل".

استهانة هنا بالإنسانة، بل استهانة حتى بموتها، منتهى الانسحاق

والقهميش، وطبيعى أن يغلف ذلك بفضاء من الحكايات والمعتقدات التى تسود الخليج. إن لسلمى مطر سيف القدرة الكاملة على توظيف هذه الخرافات والمعتقدات فى عالمها القصصى، بل تتعدى ذلك إلى توظيف جيد وحيوى للأسطورة خاصة فى إصدارها الثانى "عشبة". وهى بذلك استطاعت إلى حد ما تعميق المكونات الأساسية للقص والحكى والاستفادة من دلالات الزمن والمكان وتوظيفهما لصالح القص، واستطاعت أيضا أن تجعل من النماذج والتداخل فى عوالم الأسطورة مع عالم الواقع بفضاء واحد هو فضاء القص، ويتجلى ذلك أيضا فى المرأة - الميثولوجيا - التى انتزعت عنها عامل الزمن إلى اللازم، أو انتزاع العامل الفيزيائى للزمن لتنمو فى النهاية إلى تكثيف هذه المرأة فى الصورة وتحويلها إلى رموز أكثر مما هى شخصيات لها جذور واقعية بتجربتها من كل ما له علاقة بالزمن أو الواقع.

"وبعد ساعة لحقتها وأنا مذهول وشاتم لنفسي، كيف تركتها بقلك البساطة، عندما خرجت إليها رأيته وسط الشارع بجانب الناس كانت تتحدث معهم ويختلط صوتها بأصواتهم، لحظتها وعندما رأيته تذوب وسط صراخ الشارع وتختفى رويدا رويدا كما تختفى الغيمة البيضاء فى السماء الحارة.." (٣٨).

لقد حولت القاصة هذه المرأة التى كانت مسجونة بأمر أبيها إلى غيمة أو إلى أسطورة كرد فعل على السجن، لكنها ما إن وجدت الفرصة إلى الانعتاق أو التحرر تراجعت، لم تحاول أن يكون هذا التحرر واقعا ملموسا حياتيا، إنما تحول إلى حلم أسطورى متجاوزة به الزمن والمكان وتشابكت صورته بين واقع الشارع وحلم الغيمة وسحرها وأسطورتها، وهذه ليست الصورة الوحيدة فى هذه القصة إنما تتكرر الصور والدلالات والرميز حتى لتعم أجواء القصة كاملة.

"وفى آخر النهار تبعت أحدهم كأنها ظله، وركبت قاربه وعندما سحبت شبكته شعر أن يداً تشاركه فرآها وجزع، ثم تناولها وأقفل عليها قاع المركب وعندما انتهى من عمله بحث عنها فلم يجدها..".  
وتقول أيضا:

"رأيت غريبة تدخل السيارة وسط الزعيق، وطارت السيارة السوداء بأقصى سرعة".



إن سلمى تكرر أسلوبها بشكل آخر أكثر تركيزاً من مجموعتها السابقة، المرأة مازالت مهمشة، مسحوقة، مسجونة وهي تحلم بالحرية والانعتاق تبحث عن ذاتها وشخصيتها، لكنها لا تتحرر بالواقع الفيزيائي، ولا بالزمن الفيزيائي، بل بأن تتحول إلى أسطورة في تحررها وانعتاقها. هي لم تتحرر بالواقع، فقط تحررت بالحلم وتحول حلمها إلى أسطورة لحلم امرأة كانت مسجونة وظلت "قال الأب: مازلت أسمعها تقول إنني مسجونة.. حكى النخيل أن أبا في بلدنا حبس ابنته.. وقالت له وهي متزينة برائحة الحناء: "ساعة وأعود" إن الأب ينتظر.. يبكى ويضحك.." (٣٩).

والقصة بعد ذلك ليست خالية من الترميز، خاصة أن تكرار الأمكنة والأشياء التي تؤكد الكاتبة على ترميزها، كالشارع، والنخلة وغيرها، بينما تطرح شخصياتها أسئلة سمتها (زهور كرام) (٤٠)، أسئلة الخلاص، وإن الأمر يبدو مثل منهج تعمل عليه الكاتبة، وليس ذلك حالة عابرة فرضتها قصة ما من القصص، إن هذا الأسلوب في توظيف الأسطورة ومداخلته للواقع طرّح عند كاتبات وكتاب آخرين في دولة الإمارات ومنهم مريم جمعة فرج وعبد الحميد أحمد الذي يعتبر أحد رواد كتابة القصة في الإمارات، والذي ينحت في إطار أطروحاته التي تتكامل مع أطروحات سلمى مطر سيف و مريم جمعة فرج.

إن الكتابة عند سلمى مطر سيف هي جزء من معاناة الوعي الذي تتمتع به الكاتبة، هذا الوعي الذي ينمو في وجدانها وعقلها معاً، فيدفع كتاباتها نحو الارتباط بالألم والحزن والمعاناة حتى لتخالها هي المعنية بين بطلات قصتها لكثرة نحتها لهذه الشخصيات ومقاربتها للواقع مثلما هي تبعد عنه حتى لتدخل في عالمها الأسطوري الهلامي. يقول د. رمضان بسطاوي في إطار تحليلاته عن أعمال سلمى مطر سيف، وخصوصاً "هاجر": "جعلتني أعيش الألم بمفهومي الخلاق الذي يظهرنا، وعمق الألم يجسد عمق الرؤية بمقدار ما نتألم نعي ما حولنا، والبنية التشكيلية للكتاب كبذرة جنينية موجودة في كتابها الأول "عشبة" فهي تتطور من مأساة الخارج إلى مأساة الداخل.." (٤١).



إن ما تطرحه سلمى من شخصيات نسائية مهمشة ومسحوقة ومضطهدة هو نفس ما تطرحه العديد من الكاتبات فى الإمارات: مريم جمعة فرج وأسماء المزرعوني وسعاد العريمي، إن هذا الانسحاق هو انعكاس لواقع المرأة الذى تعرضنا له فى سياق التوصيف العام فى بداية هذه الدراسة، إلا أن سلمى مطر سيف تحلى وتجمل هذا الانسحاق بالصورة الأسطورية، وبلغة شاعرية سلسة وجميلة تتناسب مع أبعاد الشخصيات، عالمها غرائبى على الرغم من شدة التصاقه بالواقع، وأحياناً ينحو نحو الكوميديا على الرغم من الجدة والصرامة التى تسود القصص لكنها تظل تؤكد على الصراع، والصراع هنا مع الذات، مثلما مع الآخرين فى الجانب الآخر من المعادلة، وقد يصل فى بعض القصص إلى صراع عنيف. وهى أيضاً تمتلك جرأة مغلفة بذكاء الطروحات، فحينما تضطر لطرح الجنس وأحاسيس المرأة وعواطفها الحسية ومتطلباتها الجسدية تغلف تلك الصور برمزية جميلة قادرة على توصيل ما تريده من أفكار دون الكشف العلنى عن تلك المتطلبات، تماماً مثلما تفعل زميلتها مريم جمعة فرج التى تتفق هى الأخرى فى الأطر التى تطرح فيها متطلبات جسد المرأة الطبيعى والإنسانى.. "ناولته اليد الراقدة الضعيفة المشحونة بالحرارة الرخوة، قبضها بأسنانه الأولى وعضعضها مثل قطعة طعام، اصطنعت التوجع فتوجست عيناه وأخذ اليد وقبلها وضمها ثم أجراها فى طريق أسنانه ليضغط بالعضة المناسبة السارية إلى النخاع، وانفتح باب الضحك عابراً إلى البطن الملتصق بالظهر، وارتج جسدك بالدغدة وبحنان طافح جلست مستنداً على الوسادة، رأيت وجهه يبتسم مثل وجود ينشق عن ضياء براق لم يقاوم رغبة المداعبة المشتركة، فانطلقت تعدو خلفه فى ربيع الحقول الخضراء المنعشة، والساعة تدق فى رأسك بألم ضارب لم تكثرث للألم ولحقت الصغير وخيوط المشاركة والحماس الأول، لكن أنشودة الوهن والتوجع أمسكت بخناقك وصارت تضيق، تعبت وسقطت على الوسادة ولم يتعب هو، وعاد يتسلك ويشد الشعر ويقرض الآن.."<sup>(٤٢)</sup>.

سلمى مطر سيف تدرك جيداً كيف توظف أدوات القص وتعرف استعمالاتها ودلالاتها ورموزها، لكن الإحاطة هنا بكل المشهد القصصى واستعراض كامل التجربة

أمر لا أستطيع أن أدركه في هذه القراءة، خاصة وأنا أتناول نتاج قاصة لا تمتاز بكثرة الإنتاج بل بجودته، وأن الإحاطة الشاملة أمر في غاية الصعوبة؛ لأنه يحتاج إلى مساحة أكبر من الكتابة، لذا عمدت التأكيد على بعض الوجوه والإشارة العابرة لوجود هذه القراءة، إذ لم أتطرق للسرد، ولا مستويات اللغة، ولا تحولات الذات من المتكلم والغائب والمخاطب والتداخل بينه وخصوصية الخطاب الذي تطرحه الكاتبة، وأجد أن ذلك يستدعي منى وقتاً أكبر في شمولية القراءة، إلا أن طبيعة هذه الدراسة تتطلب إعطاء صورة عامة والإشارة إلى النماذج أكثر من التخصص في قراءة واحدة عن كاتبة أو شاعرة، إلا أن سلمى مطر سيف وأنا أحاول أن أقدم هذه القراءة عن بعض جوانب الإبداع في قصصها تعتبر واحدة من أهم كتاب القصة لا في دولة الإمارات فحسب بل وفي منطقة الخليج. وقد أجمع عديد من النقاد والدارسين الذين تناولوا أعمالها بالقراءة أو النقد إلى أهميتها ككاتبة قصصية، وأنها فعلاً تتميز كتاباتها في محاولة لخلق عالم خاص بها، وهي واحدة من الأصوات النسائية التي تؤكد وجودها فوق خارطة الإبداع في دولة الإمارات، ولعلّ هنا أستعير فقرة مما كتبه الدكتور سمير أحمد الشريف عن تجربتها، إذ يرى الناقد، "أن سلمى مطر سيف تدخل فضاء قصصها وهي متأكدة من موضعها فكراً أو حالة، وأن غالبية قصصها وخاصة مجموعة "عشبة" تطرح مجموعة تساؤلات. وهي تحشد لغة شعرية لتحقيق النماذج بين الفكر والحالة بأن تضع القارئ في صلب الحالة وتكون متنفساً له بجعله يتحسس العاطفة الجياشة للشخصية، والمرأة في قصص لسلمى مطر سيف هي عقب الحياة وهي الحالة الرئيسية التي تتمحور حولها العلاقات الاجتماعية، وهي مؤثرة ومتأثرة ولكن تأثيرها أكبر بسبب الوضع الاجتماعي والمعتقدات التي تصارع الأساليب الحديثة؛ وبسبب النظرة الفوقية التي ينظر بها الرجل للأنثى والتي تعطيه الإحساس الدائم بالتفوق"<sup>(٤٣)</sup>.

## مريم جمعة فرج وشخصيات المجتمع الهامشية

القاصة مريم جمعة فرج من الجيل الأول الذى شكل البدايات فى دولة الإمارات، على الرغم من عدم إيماني بنظرية الأجيال، وقد كانت من القليلات جدا اللواتى شكلن تجربتهن فى وقت مبكر بعد قيام الاتحاد وعودة بعض الدارسين فى الجامعات العربية إلى البلاد ومنهم مريم جمعة فرج.

قد تكون معظم شخصيات قصص مريم من طبقات مسحوقة مهملة، هامشية، يعانون من همّ الفاقة والتسلط معاً، مثلما يعانون من النظرة الطبقية والعنصرية. وهى شخصيات مرتبطة بمهن شعبية، كان المجتمع ينظر إليها نظرة بونية. ولأن مريم جمعة فرج قريبة من هذه الشريحة الاجتماعية غارقة بصراعاتها وتاريخ حياتها؛ فقد استطاعت أن تجعل من هذه الشرائح أبطال قصصها، وتجعل من صراعاتهم وقضاياهم وأحلامهم موضوعات هذه القصص؛ ولذلك فقصصها ارتبطت بأرض الواقع حاضراً وتاريخاً بمختلف الأزمان (فيروز - درويش - عبد الله - بوجمهور - بدرية.. إلخ) من الشخصيات التى عاشت مهمشة فى الحياة المعاصرة، ويمتد تاريخها إلى الحقبة الزمنية الماضية، لكنها لا تنفصل أيضاً عن سنوات طويلة من تاريخها أو تاريخ غيرها.

إن هذه الشخصيات ليست طارئة أو مطروحة بسطحية إنما هى جذر من جذور هذا المجتمع صنعت ماضيه، وإن كانت مهنها قد انقرضت الآن مثل بائع الثلج أو الحدادة البدائية أو خياط الصينى أو غير ذلك من المهن. لكن ذاكرة مريم جمعة فرج الحية لم تدفن هذه الشخصيات ومهنها وأعادتها للحياة وجعلت من صورها أساساً وموضوعاً للعديد من قصصها، إنها كاتبة تعتمد الواقع لكنها تزواجه بالميتولوجيا للوصول إلى استكمال هذه الشخصيات، فلا تتقطع عن استذكار قصص الجن والأساطير لتجعلها متجانسة مع الواقع ومع عقليات ووعى الشخصيات ذاتها، وبالتالي فنحن هنا أمام



كاتبة تحاول أن تنحت شخصياتها وتمنحهم الروح فلا تكتفى بالواقع ولا الميثولوجيا بل تمنحهم حتى الأشكال، فمنهم من أثر به حمل قوالب الثلج فبدأ بالحركة المرتبطة بهذه المهنة أمثال فيروز أو يشبه الناس شعره بالقروود مثل بلال العبار في قصة عبار.. إذ تقول له نرجس: "أنت مشوه" اتخذ تفكيره شكل الهمس" وهو وإن لم يحدد شعورها تجاهه إلا أنه لم يكن وحيداً آنذاك فقد كانت تصرخ في وجهه مبددة ذلك الشعور بالوحدة.. قد.. شائب" لقد انقرضت مهنة العبار التي كانت تزاوُل بين (ديرة - بر دبي) وتحولت هذه المهنة للآسيويين فقط، بينما ظلت تعيش حياة في ذاكرة مريم جمعة فرج مثلما ظلت حياة في ذاكرة العديد من الكتاب الإماراتيين نساء ورجالاً لكن مريم أكثرهم انغماساً في معاشية شخصياتها للبؤس التاريخي؛ تسترجعهم وهم يسترجعون ماضيهم الذي هو امتداد لبؤسهم المعيش. ولوعى الكاتبة المعاصر وبقدرة واضحة في تشعب هؤلاء الشخصيات الذين استدعتهم الكاتبة وعلاقتهم بالميثولوجيا وحكايات الجدة، والخراريف والأساطير التي كانت مادة تحكى شفاهة عند كل تجمع في مجتمع بدائي قديم جاءت الحياة المدنية المعاصرة على آثاره وجذوره دون أن يترك هناك مساحة من الزمن الطويل ما بين ذاك المجتمع ومجتمع الانفتاح.

ونتلمس هذه الصورة والانتقالات والشخصيات في معظم قصص مريم جمعة فرج يقابلها في نفس الاتجاه عبد الحميد أحمد الذي يسلك نفس الاتجاه في قصصه لكنها تتجاوزها، ومثال آخر على ذلك قصة "ثقوب" في مجموعتها الأولى "فيروز"، فمصير عبد الله قد رسمته الكاتبة ودفعته إلى مصيره بواسطة رموز الميثولوجيا وتشبهاً بأبطال الحكايات الشعبية، وقد جعلته يدور بين رموز ثلاثة هي الوحيدة التي تربطه بالحياة (النخلة - المطر - الناس) بل جعلت هذه المدارات هي مصير عبد الله منذ بداية القصة وفي مستهلها "تظهر الحياة لعبد الله من خلال ثقوب، في الثقب الأول نخلة وفي الثقب الثاني ناس، وفي الثقب الثالث مطر، بينما يحتضن عبد الله ثقب الباب بحدقتيه.." وفي مكان آخر من نفس القصة تواصل الكاتبة استكمال الصورة على لسان الآخرين "يهمس بعض الصبية.. النخلة مثل الآدميين تتنفس من رأسها".." لا أحد يعرف متى سينزل المطر".." انتقال الكاتبة من المسجد حيث يصلون صلاة الاستسقاء إلى



المدرسة "المطر شرارة يا أستاذ" لكن السؤال الذى ظل يلح على عبد الله والآخرين: "لكن متى ينزل المطر".. "فينزع الإمام صوتاً أجش من بطنه: قوموا.. ثم يحتوى الثقب بجسده كله ويتجمع حوله الآخرون، وترفع صلاة الاستسقاء..". إن مريم جمعة فرج تفتش عن المهزومين والمهمشين نتيجة حتمية لشعور الإنسان بالانهزام أمام هذا التغير الشامل الذى لم يشمل جغرافية الأرض فحسب، بل جغرافية الإنسان وبيته ومسكنه وغرفته وحياته وطبيعته ونمط تفكيره، وانعكس ذلك فى اللاتوازن الذى عاشته هذه الشخصيات الذين استدعتهم مريم جمعة فرج وجعلتهم ينطقون نيابة عن ناس سحقتهم المدينة المعاصرة مثلما سحقتهم مهنتهم القديمة فى مجتمعهم الذى كانوا يعانون منه أيضاً.

ومريم أيضاً من الكاتبات اللواتى كسرن قيد المنع ودخلن عالم الكتابة ولم يكن المجتمع قد أعاد توازنه إثر الانفتاح الشديد الذى طرأ عليه، فخرجت من خيمتها أيضاً وبدأت تقوق للحرية، ولكنها ليست الحرية التى آمنت بها ظبية خميس مثلاً وهى ابنة جيلها، وكلاهما برزت فى نفس الفترة، فظبية خميس قد مزقت الخيمة بأكملها وفضلت أن تلامس سماء الحرية بكل ما فى الحرية من لا حدود ولا مسافات، فبذلك بدأت تكتب بوضوح وصراحة وصدق عبر تجربتها الإنسانية فألّبت عليها المجتمع، بينما مريم جمعة فرج وهى التواق للحرية عاكسة كل معاناة المرأة المستلبة العاشقة أحياناً لكن بأساليب مغلفة، فهى لم تمزق الخيمة ولكنها أزاحت جوانبها مكتفية بما يأتىها من ريح، فكانت كتاباتها تبحث عن هذه النسمات من الهواء دون أن تعلن عن هذا البحث أو الهواء، إنها تعكس معاناة المرأة مكبوتة أو ملبسة بالرمزية والدلالات ويبدو ذلك واضحاً فى "جفول" من مجموعتها الأولى (فيروز)، حيث تتراكم الرموز والدلالات فى هذه القصة وتقرأ فى سطورها معاناة الأنثى وكبتها وصدماها وانتظارها للعائد الغائب الذى طال غيابه، بينما تريد أن تصهل عارية مثل فرس صغير "عند نهاية الدورة تستلقى عارية مدفونة فى التلة، شهية الصهلة كالخيل المسومة وبقية السراج العابثة بكتلة القراب البارزة..". هى تحلم.. تحلم بسد جوعها، مثلما تحلم بجسدها وحقه.. إنها تهرب إلى الرمز وتشبع به كل حواراته أو

(منولوجاته) هذه المناوبة والمزاوجة بين الواقع والحلم بين الرغبة والكبت، بين امرأة شابة تصهل مثل فرس، وشيخ سلم كل ما لديه لله وما عاد يمتلك من الحياة إلا أن يطفئ السراج، النور. والتوق يعادل هنا الخوف من الظلمة وما تحمله هذه الظلمة من عدم عودة الفارس الغائب، وهو الحبيب المنتظر الذى يحيل كل جدران المنزل الباردة والسراج المطفأ إلى الحياة من خلال جسدها الذى يتوق للفارس الذى يجلب معه الحياة "أمس.. وقبيل الإيقاد كانت الجدران تقول للسراج لا شيء غير فراش وصبية وحائط عنيد يحتوى الحلم، وعجوز كان كلما رقص الخيال فى الظل قام فيما يشبه الجفول وأطفأ السراج.. فبكت..". ولكن رغم هذا الترميز لتوق هذه المرأة إلى حقها الجسدى وتوقها لوصول الفارس، إلا أن الشخصيات الأنثوية عند مريم معظمهن هامشياً أيضاً، بل هن مغيبات بين سلطة الجن وسلطة المجتمع، محكومة بالسلطة والتهميش، وهى بفعلها هذا إنما تنقل صورة المرأة الواقعية التى كانت ولا تزال تعيش بعض هذا التهميش أو جزءاً كبيراً منه.

ونتلمس ذلك فى (بدرية) و (شنق) فى مجموعتها الأولى ولكن استلاب المرأة يمتد مع مريم جمعة فرج حتى مجموعتها الثانية والأخيرة حتى الآن الموسومة "ماء" مثلما كان الرجل مستلباً ومهمشاً، مستلباً اجتماعياً ومهنياً ومعاشياً، مثلما كان يعانى من تفرقة عنصرية (فيروز الغالى ساروا بيعوته) الذى كان يحلم بامرأة (فيروز انون يحلم بامرأة يمهرها أيضاً) ولكنه يظل مجمداً بين قوالب الثلج مثلما تظل أحلامه مجمدة "أنت تفتش صحن حلم قديم دافئ فى كوفة تفكيرك الثلجة فلا تعثر على أى شيء، وتقرر أنك مجنون ومصاب بعد سنوات من توقف الحلم بين قالب الثلج والمطرقة فتمارس الغناء" لكن شخوصها أيضاً يعانون من مناظر الجنود الأجانب الذين كانوا يعسكرون فى المنطقة حكماً ومستفيدين على الرغم من جذب الصحراء، وعوز الحياة.

مريم جمعة فرج على الرغم من كونها مقلدة فى إنتاجها لكنها غزيرة بما تطرحه على الرغم من أنها بدأت مع بدايات الكتابة المعاصرة ونشرت مجموعتها الأولى فيروز ١٩٨٨، بينما نشرت مجموعتها الثانية (ماء) عام ١٩٩٤، إلا أنها ظلت أمينة على شخوصها بانتماءاتهم الشعبية وصورهم المسحوقة وصفائهم وتهميشهم

ومعاناتهم، بل إن نساءها هن أنفسهن المسحوقات المتخلفات القابعات داخل البيت، المهمومات بالحياة بما فيها جمالها وإيمانها بالشعوذة والخراريف والجن، إن صور الاستلاب المتعددة لنساء مختلفات ولقصص عديدة تضمها المجموعة الثانية (ماء) لا نريد عرضها أو تحليلها إنما الإشارة إلى بعضها مثل (غافة) المحرومة من الحرية المستلبة اجتماعياً، وحتى حينما أعطت لنفسها الحرية لإعطاء صورة أخرى للمرأة في (إعداد في بيت واحد) سرعان ما نتلمس أن المرأة أيضاً ليست هي السيدة:

”أنا – قالت أمى – صاحبة البيت

بل – أنا – قال أبى – صاحب البيت

وثار أبى – وثار أمى.. وتكلما بصوت عال..”.

ولكن النتيجة الحتمية هنا تعود إلى سيادة الرجل ارتباطاً بالنظرة الاجتماعية والدينية التي تمنحه سلطة السيادة في البيت وخارجه، بل إن تأثيرات القص هنا لم تختلف كثيراً عما كانت عليه في قصص المجموعة الأولى – مازال الجن والمعتقدات والميثولوجيا هي التي تسود الحوار، إنما هنا أمام أزمة سيطرة الذكورة، مثلما أن الكاتبة في هذه المجموعة تطرح أزمة موازية أخرى ألا وهي أزمة الحرية بل وتركزها أكثر حينما تصبح هذه الحرب من الرعونة إلى درجة أنها تتشكل داخل البيت الواحد “قال أخى: مشكلة أن نكون أعداء في بيت واحد. وتتواصل في كشفها عن أزمة الحرب بأشكال مختلفة وإن كانت الكاتبة تنقل الحرب إلى خارج الدار مثلما تعيدها إلى داخله لكن الصراع هنا سيعتل لمن سيفوز في هذه الحرب.

”قال أبى: سينتصرون

قالت أمى: لن ينتصروا

قال أبى: هي الأقوى

قالت أمى: لا اعتقد!!!”.

لكن بالضرورة، فإن الرأي المتسلط الأبوى هو المرجح وسيكون هو الأقوى مثلما كان الأب هو الأقوى كسلطة أحادية في المجتمع، لكنها تحقق نقلة موضوعية وهي في انشغالها بالحرب تدخل عالم الماء فنقرأ قصة بنفس العنوان لتكرس مفاهيم ودلالات



عديدة فى هذه القصة التى تجمع ما بين الحرب والماء وجدل هذه العلاقة فى النظرة الحياتية. فالماء عندها فى هذه القصة له دلالات مختلفة، ولكنها ضرورية لاستمرارية الحياة ولوحدة الكون، دلالات تتراقص ما بين الحياة واستمراريتها وجدليتها بالماء، وما بين التحرر والانعتاق وأثر الماء فى هذا الانعتاق وخلاص الإنسان ونجاته عبر الماء الحياتية، لكن الصراع هنا أمام هذه الدلالات يرتبط بالحرب، والماء هنا يظل هو الأساس بكل الدلالات التى قصدها مريم أو لم تقصدها "يترجلون من سيارة اللاندروفر الصحراوية.. يخرجون رشاشاتهم يحيطون بالماء..".

العربى يصيح باحتفالية: أيها الأخوة، الجماعة يسلمون عليكم، لا تقلقوا، بعثوا إليكم بماء عذب نظيف، نريد منكم فقط النظام.

يردد بحماس: ماء.. ماء

وخلال دقائق تعود السيارة لتمخر الرمل

والرجل يشرب بالماء الذى انسكب من الزجاجات التى تخاطفناها.. وكأننا لم نر

ماء.

وأخيراً فإن كتابات مريم على قلبها فإنها تحتاج إلى قراءات مختلفة؛ لأنها واحدة من الأسس الأساسية للتجربة الإبداعية فى الإمارات وتشكل قصصها جزءاً كبيراً من المشهد القصصى فى الإمارات ولربما الأساسى، وهى علامة على ذلك من جيل الرواد الذين مازالوا يعطون بعد أن حققوا الخطوة الأولى فى النصف الأول من سبعينيات هذا القرن، وهى أيضاً تواقية للحرية، لكنها تضطر إلى الترميز وتبحث عن الدلالات ولا تكتب بوضوح أبداً، إن كتاباتها مغلقة لكنها غير ممنوعة عن الفهم، أو بعيدة عن إدراك القارئ، إنها تجعل من القارئ مشاركاً لها فى الكتابة والتخيل ولا تبعده عن أجوائها، إنها تجعله يتعايش مع أجوائها وكأنه أحد الذين عايشوا هذه الأحداث.



**ظبية خميس**  
**شاعرة مزقت خيمة القبيلة**  
**ترسم وشمها بالدم والحنة**

لم أعرف شاعرة تمتلك هذا القدر من حريتها فى الخليج أكثر من ظبية خميس، وهى التى خرجت عن طوق القبيلة ومزقت أستار خيمتها فكتبت قصائد للحب وسخرت من الابتسامات الماكرة، وصرخت وهى المرأة الأرض.. كل الضلوع، مثلما انتقدت الجنرالات فى جنتهم، شاعرة تارة، وقاصة أخرى، غير أنك لا تدري أى فاصل وهمى بين الجنسين، بل بين أجناس الكتابة، فهى قد مزقت الحواجز وفتحت الروافد على بعضها، ترجمة، قصة، مقالة ساخرة، مقالة جادة، دراسة، لكنها لم تترك الشعر، لا تدري، ولا هى "إن كان الشعر ينبض فيها، أم أنها تنبض فيه".

سأحاول أن أسافر معها فى هذه القراءة على الرغم من وعورة المسالك على بساطة طرحها وعلى المدى من قدرتها على طرح الأشياء بمسمياتها، لكنها هى الأخرى غامضة غموض الأنثى التى تستعير وتستدل وتشبه لتترك لنا خيار البحث عن ذاتها وأفكارها وهمومها، وصراعاتها، وهى المهمومة حتى العظم، الرافضة حتى النسيج، الصارخة فى كل واد، التى تنظر ولا ترى من حولها مادام المشهد باهتا، ثانويا، سطحيا، مداريا، ومتعايشا مع كل ما لا يتعايش معه، وهى التى ظلت مسافرة بين البحث عن الذات والاغتراب والغربة حتى حينما تضمها مدينة ولادتها، إذ سرعان ما ترفض (المدينة- الجنرالات)؛ لتبحث عن سقف وسماء تقزمها ولا تؤزمها، سماء تمنحها حرية التفكير والتعايش، حرية الأنثى فى أن تحس وتحب وتكره:

أحبك أيها الرجل  
وأكاد أن أكرهك

أنت الحلم النهارى  
وأنا الليل بلا فجر  
ودمى يبحث عنك  
كما تفعل الأرض  
فماذا أقول للجسد الذى يحلم بك  
كما يخفق القلب؟  
أقول لك إنك قاس.. كحد الزجاج  
وكقلب النجمة الميتة..

وظبية خميس فى قمة شعورها بالحب كحالة إنسانية، لا صورة متدنية للمرأة  
جسدا أو جنسا، أو متعة آنية، ترفض أى استلاب من الرجل الذى قد تكون عاشقة له،  
هنا لا أتحدث عنها هي، إنما أتحدث عن الشاعرة والأديبة التى تسكنها، إنها تحاول  
أن تعيد صياغة كل العلاقات برفض كل الأشكال السائدة بين الرجل والمرأة، هي أيضا  
متمردة من نوع آخر، هي ليست فرانسواز ساغان، أو كوليت خورى، ولا حتى عادة  
السمان، هي المهرة العمانية التى تعى من تكون، وكيف، ولماذا، إنها صاحبة الإرادة  
وليست المرأة المستلبة والمسلوبة..

فوق إرادتى أن تكون أنت  
لكنها.. إرادتى  
أن تكون هو أنت.

والحب فى رؤى الشاعرة عطاء، ماء وربيع، وغيمة توعد بالمطر والفرح بلا  
شكوى أو صور ميلودراما اعتدنا قراءة صور الحب عن العشاق سواء فى رومانسية  
المنفلوطى أو حتى الرومانسيات الأخرى، فالحب هنا وجه آخر للحياة، وجه جديد  
وحضاري، هو فرح وعطاء وغيم ومطر..

أذكر أننى  
أذكر  
أذكر أن الغيم كان يملأ المدينة

وأذكر أننى فى لحظة غيم.. أحببتك  
وها أنا

كغيمة أليفة.. مازلت أحبك.

وظبية خميس شاعرة الومضة الشعرية تخلق هذه اللحظة فى الوقت الذى ينبغى  
أن تكون هى خالقة لقصيدتها بوعى شديد وحساسية مفرطة، وبغنائية تتناسب مع  
لحظة القصيدة مثلما تتناسب مع صورتها الآنية شعوراً وارتباطاً ورفضاً، هى مسكونة  
بالحرية حتى مع نفسها، أى ترفض حتى قيودها التى تجدها مكبلة لنفسها وذاتها  
فى حين تستطيع أن ترفضه وترفض نفسها، هى طائر متفرد يتسامى صعوداً فى عالم  
سماوى رحب لا قيود له ولا مدى:

لك أن تقول

لك أن تذهب

لك أن تكسر الأحلام

لكننى أبداً.. لست لأحد

لست.. لك.

ولكنها فى ذات الوقت حينما تريد أن تكون طرفاً لمعادلة الحياة تشعر أنها  
أنثى وأن الحب غاية الأنثى، وبدونه ستتحوّل إلى صحراء قاحلة وبدونه أيضاً ليست  
إلا رمالاً جافة، ولذا فتراها تحلم حينما لا يكون للحلم نهاية أو تفسير، هى الانتشاء  
والرغبة والشعور بالحياة..

هذه الليلة

أريد أن أرقص بشهوة اللبوة

أسكر كقطة

وأعطى جسدى كامراً

لا كفكرة..

وهى شاعرة الجملة الآنية، لا تفكر فى تطريز لغتها أو تحملها بمحسنات  
بديعية أو استعارات أو تشبيهات، ولا حتى غموض، إنها قصيدة موقّعة بنبض القلب

ولهمة اللحظة، تخيفك بتوريثها وتهددك وأنت تقرؤها، تدنو منك حتى تشعر أنها لامست شفتيك وتبتعد متطرفة بعيدة حتى لا تراها مع نجمة الضحى، لا تزويق، ولا تفنن، ولا تحايل.. قصيدة مباشرة تشتمك فيها إن آمنت بأنك تستحق الشتم وتحلم بشفتيك إن كنت فعلاً الإنسان المعشوق الذى يحترمها كإنسانة، إن الحرية التى تطرحها ليست هى حرية الجنس أو الجسد، أو حرية المرأة، لا، إنها حرية المرأة المرتبطة بالموقف السياسى لا الجنس، الموقف الذى يعرى الطرف الآخر ويفقده ويرفضه، وهى لا تشكى من هذه العلاقة مهما وصلت إلى قساوة أو تطرف أو خيانة، فهى تتخطى ما ساد من الشكوى والعذاب والسهر والمناجاة، تتجاوز كل ذلك للوصول إلى الحرية بمعناها وليس بشكلها، الحرية الهدف والحلم والفكر، والمرأة عندها هى أساس هذه الحرية؛ لذا فهى حينما تخرج من خيمة القبيلة وهى ابنتها فعلاً، إنما تكسر كل أنواع الخطوط والقيود والأنسجة وصولاً إلى الحرية، لذا نقرأ لها: "السلطان يرجم امرأة حبلى بالبحر" أو (موت العائلة) يقول عنها الشاعر يوسف أبو لوز: "إن ما يميز الشاعرة ظبية خميس أنها تكتب دائماً انطلاقاً من تجربة، ثمّة واقع - حركة - حيوية - حياة - ثمّة ماء حار فى قصيدتها، وقصيدتها ليست شعاراً ولا موقف سياسياً أو أيديولوجياً، قصيدتها دائماً حالة من حالات الحياة اليومية"<sup>(٤٤)</sup>؛ لذا فالحرية عند ظبية خميس قضية إنسانية تدافع عنها بإيمان وإخلاص فى إطار مفهومها الفكرى للحرية، التى بالضرورة تتلمسها فى كل قصائدها التى ما تراجعت عن هذا الموقف مثلما نقرأه فى كتاباتها القصصية، وقد تحملت بشجاعة متناهية كل ردود الأفعال لما كانت تطرحه، فهى ابنة القبيلة التى تمردت على قيودها واستهزأت بسجانها. يقول د. رمضان بسطاوييسى: "كانت "كبش فداء" فى أحياء كثيرة حين كانت تواتيها الجراة فى تناول قضايا وموضوعات وصياغة لا تستقر مفاهيمها لدى الخاصة، فما بالك بالعامّة، فكانت مفتحة لبداية طرق عديدة لا تكملها هى لكن يكملها غيرها ويستفيد مما قد أثارت من ردود أفعال حول ما تقدمه، ولعل هذا أوقعها فى دائرة التأويل المجازى لبعض كتاباتها، بينما هى صادقة فيما تكتب، ولا تحتاج إلى الترميز بمفهومه المجازى"<sup>(٤٥)</sup>.



التوق إلى الحرية وأخذ الأمور بمسمياتها والتجربة الحياتية وروح التمرد وحلم التغيير جعلت ظبية خميس صادقة فيما تقول وما تطرح، بل إن لا عودة لها إلى الوراء في مجتمع مازال يرسم للمرأة حيزها من التفكير ومن الحياة، والصدق هنا نجاة مثلما إيمانها بحريتها كإنسانة لا تملك إلا التوق إلى الحرية والصدق الذي تعممه دون الأخذ بالاعتبار أن تنعكس هذه الكتابات عليها، كما أشار الدكتور بسطاوي في الفقرة السابقة.

كنا نتحدث كثيراً عن الصدق والكذب

عن الثورة والفقراء

عن الغرب والشرق

كنا نتحدث دائماً عن العرب

و أفريقيا

وكنا نبحر في الحديث إلى جامايكا

وهيلا سيلاسي

ومايكل سميث.. الشاعر الذي رجموه

بعد ذلك كله نجحنا في شيء

واحد

الخيانة المزدوجة

والكذب الصغير

وأن نكون في قارتين

أنت في أوروبا

وأنا في أفريقيا

وظبية خميس منذ أن طرحت نفسها قاصة ثم شاعرة ثم مزجت بين الأجناس بقلم واحد، طرحت نفسها وهي تمتلك عوامل الأدبية دون أن تضطر لتقديم نفسها بخجل أو بشعور النقص؛ لأنها تعي الطريق تسلك بكل وضوح ووعي، كما اطلعت على التجارب الشعرية في مراحل التطور المختلفة وللعديد من أعلام الشعر العربي، لكنها

ومنذ البدايات اختارت التجارب المعاصرة في الشعر وتأثرت برموز هذه الحركة -  
أنسى الحاج - السياب - درويش - أدونيس، لكنها لم تكن صورة لواحد منهم، هي  
طرحت لنفسها التجريب في إطار ما بعد تجارب الولادات، بمعنى أنها تجرب  
انطلاقاً من نضوج تجربة، ووعي يمنحها القدرة على الاختيار والعطاء معاً..

على فودة عصفور الشعر العجري  
أطلق بلابله وارتفع قليلاً  
فحين ينتاب الأرق الحزين الشعب  
في السجن العربي  
حتى عصفير فلسطين تقاتل

وهي هنا أيضاً يورقها هذا الوعي ويدمى كفها؛ لأنها تحمل كفنها مع كل  
قصيدة، فإن الوعي الذي تتسلح به لا يقف عند حدود الحرية والانتماء للحقيقة  
والوقوف ضد الظلام، بل هي أيضاً تمتلك روحاً تنم مع أنين عصفير الوطن العربي،  
هي شاعرة موقف وقضية في زمن فقدنا المواقف وخسرنا القضية..

وفلسطين ها نحن نردد اسمها  
قلت فلسطين، سمعتها، قلت فلسطين  
أعدتها، في أذنك أعدتها، قلت فلسطين  
هلا ضممتها، قلت فلسطين  
تذكر جيداً أنى ضممتها ذات يوم في الذاكرة  
أنى قبّلت يديها وقلت تعودين مع الفجر  
بكت ما صدقتني  
وما قالت لذراعي حتى مددتها سوى الملح  
الملح يا زمن التجديف على رواسب الحزن  
فلسطين نعود حين تعودين  
فلسطين ما متّ بل هم يقتلونك  
فلسطين ما متنا بل هم يقتلوننا

فلسطين نعود كما أنت تعودين

ونظل فى إطار وعى الشاعر، ووعيه كما أرى سبب أرقه واستمرار نزيف جراحه، وظبية من خلال هذا الوعي لا تعيش إلا غربتها ووحدتها حتى وهى بين الناس، هذه الغربية التى تؤرق قصيدتها وتجعلها أحياناً حزينة لألم شديد، لا أقول إنها تشتكى، فقد تجاوزت مراحل الشكوى، لكنها تتغرب كل لحظة حتى وهى تسير فى شوارع مدينتها أو مدن أخرى، حتى القاهرة التى أنست لها وعاشت بها تصبح غريبة عنها وهى فى شوارعها، بل إن الصحراء التى تغرقها والتى ولدت على تخومها تصبح غريبة عنها..

بقعة الصحراء.. الوحيدة.. التى أعرفها  
تتدثر بالجليد..

يقنزه "الكابوى" فيها  
بينما جدتى قد نسيت بين أشياءها  
بيت الجريد

أقبل التحول يا صديقى الوهمى أقبله  
أقبل أن تحرق الرقابة أوراقى  
وأن يكتم سجّانى البدوى  
أنفاسى وهو يرمى بالخرقة السوداء  
على عينى..

وتقول فى نفس القصيدة.. فى مقطع آخر  
أقبل أن يفصلنى من العمل أبله يقول إننى  
تطاوالت على السلطات العليا  
وأن تتمنى لى إدارة الجامعة مستقبلاً أفضل  
خارج مبانى التدريس فيها؟!

أعمال ظبية خميس تحتل القراءات المختلفة وتحتل التأويل، وإذا ما تركنا عالمها الشعرى، فإن عالمها القصصى لا يختلف كثيراً فى أجوائه وطروحاته وشخصه

وأحداثه وأسلوبه عن تجربتها الشعرية، حتى إن بعض النقاد اعتبروا قصصها شعرا أو قريبة من الشعر. وهى بالذات لا تفرق بين الأجناس التى تطرحها أو التى تمارس الكتابة بها، فهى قد أزالَت الحدود الوهمية بين هذه الأجناس ومنحت لنفسها حرية التجول بما يتاح لها من مسالك وطرق للوصول إلى ما تطرحه. إنها شاعرة- قاصة - تحمل قضية إنسانية، كما أسلفت فى سياق القراءة، والكتابة بعض أساليبها فى طرح قضيتها وحريتها وتجربتها ومعاناتها وغربتها، وهى بالتالى قادرة على الكتابة بجديّة فى هذه الأجناس بما فى ذلك الترجمة التى أفادتها لإجادتها اللغة الإنجليزية فى ممارستها الأدبية، لذا حينما قلت فى بداية القراءة إنها ظاهرة إيجابية خاصة فى الأدب النسوى فى الإمارات، بل فى ساحة الآداب فى دول الخليج والوطن العربى، ظاهرة وليست تكراراً للظواهر النسوية التى عرفناها فى تاريخنا الأدبى المعاصر، بل هى ظاهرة قائمة بحد ذاتها تمتلك شخصيتها وطروحاتها.



**تعريف خاص بكل من :**

صالحة غابش  
ميسون صقر القاسمي  
سلمى مطر سيف  
مريم جمعة فرج  
ظبية خميس

### **صالحة غابش**

(شاعرة)

- الاسم بالكامل : صالحة عبيد غابش  
مكان وتاريخ الميلاد :  
الحالة الاجتماعية :  
عنوان العمل : الشارقة ص.ب ٥٥٨٨ أندية الفتيات  
العنوان الدائم :  
رقم الهاتف : ٠٦/٥٥٨٢٢٧٢ - ٠٦/٥٣٥٥٥١١ فاكس  
المؤهلات الدراسية :  
- دبلوم معهد المعلمات.  
- بكالوريوس آداب ودراسات إسلامية ولغة عربية.  
التاريخ الوظيفي والوظيفة الحالية :  
- مدرسة ١٩٧٨-١٩٩٣.  
- مديرة رابطة أدبيات الإمارات ١٩٩٣-١٩٩٩.

– مديرة إدارة الشؤون الثقافية بأندية الفتيات ١٩٩٥ حتى الآن.  
مجال النشاط والإبداع الثقافى :

– الشعر.

– تجارب فى كتابة القصة القصيرة والمسرحية.

الآثار المطبوعة :

– بانقظار الشمس – ديوان شعر – ١٩٩٢ صادر عن اتحاد كتاب الإمارات.

– المرايا ليست هى – ديوان شعر ١٩٩٧.

– عرض مسرحية زحلة بثينة على مسرح أندية الفتيات ١٩٩٧.

– مسرحية نداء من هناك ١٩٩٧.

– مسرحية الملكة – المرأة والسلطة ١٩٩٨.

الندوات والمؤتمرات والمشاركات الأدبية والعلمية :

– أمسية شعرية على هامش معرض كتاب الدوحة – قطر.

– أمسية شعرية فى مهرجان القرين للثقافة والفنون – الكويت ١٩٩٧.

– أيام الشارقة الثقافية – القاهرة ١٩٩٩.

– الأسبوع الثقافى الإماراتى بالقاهرة ١٩٩٩.

نشاطات أخرى :

– تشارك فى تحرير مجلة أشعة الصادرة عن رابطة الأديبات فى الإمارات.

الجوائز التقديرية ودرجات وأوسمة الشرف :

– درع بلدية طرابلس – لبنان.

العضوية فى الهيئات واللجان المحلية والدولية :

– عضو اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.

– عضو اتحاد الكتاب العرب.

– عضو رابطة أديبات الإمارات.

– عضو أندية الفتيات بالشارقة.

## **ميسون صقر القاسمى** **(شاعرة وفنانة تشكيلية)**

- الاسم الكامل : ميسون صقر القاسمى  
مكان وتاريخ الولادة : الشارقة – الإمارات العربية المتحدة.  
العنوان :  
رقم الهاتف :  
الحالة الاجتماعية :  
المؤهلات الدراسية :  
– بكالوريوس الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة  
التدرج الوظيفى :  
– تقلدت عدة مناصب إدارية فنية فى المجتمع الثقافى بأبوظبى،  
ووزارة الإعلام والثقافة.  
– تعمل حاليا مديرة لإدارة الثقافة فى وزارة الإعلام والثقافة.  
مجال النشاط :  
– الشعر والفن التشكيلى  
الآثار المطبوعة :  
– هكذا أسمى الأشياء  
– الريهقان  
– جريان فى مادة الجسد  
– البيت  
– تشكيل الأذى  
ديوان شعر  
ديوان شعر  
ديوان شعر  
ديوان شعر  
ديوان شعر

- مكان آخر
- عامل نفسه ماشى
- السر على هيئته
- الآخر فى عتمته
- حكايات آخر الليل
- شعر للأطفال
- ديوان شعر بالعامية المصرية
- كتاب سردى
- كتاب سردى
- مجموعة شعرية للفتيان

الندوات والمؤتمرات والمشاركات العلمية والأدبية:

- مهرجان جرش – الأردن – فى عدة دورات
- مهرجان عمان والقيروان وسوسة
- مهرجان القاهرة الشعرى الأول والثانى
- العديد فى المهرجانات العربية، والمشاركات داخل الدولة، وكذلك المعارض خارج وداخل الدولة.
- أنشطة أخرى :

- شاركت فى العديد من المعارض التشكيلية داخل وخارج الدولة.
- معرض خربشات على جدار التعاويذ والذكريات لامرأة خليجية مشدوهة بالحرف واللون/ معرض شخصى.
- معرض الوقوف على خرائب الرومانسية/ معرض شخصى.
- تصميم أغلفة العديد من الكتب.
- العضوية فى الهيئات واللجان المحلية والدولية:
- عضو اتحاد كتاب وأدباء الإمارات، عضو فى مجالس الإدارة عدة دورات.
- عضو اتحاد الكتاب والأدباء العرب.
- عضو جمعية الإمارات للفنون التشكيلية.



**سلمى مطر سيف**  
(كاتبة قصة)

الاسم بالكامل : مريم عبد الله حمد بو شهاب  
مكان وتاريخ الميلاد :  
الحالة الاجتماعية :  
عنوان العمل :  
العنوان الدائم :  
المؤهلات الدراسية :

– بكالوريوس علوم – جامعة الإمارات.

– تعد دراسات عليا بالقاهرة.

التاريخ الوظيفي والوظيفة الحالية:

– العمل في وزارة التربية.

مجال النشاط والإبداع الثقافي :

– القصة.

الآثار المطبوعة :

– النشيد – مجموعة مشتركة.

– عشبة – مجموعة قصصية.

– كلنا نحب البحر – مجموعة قصصية مشتركة.

– هاجر – مجموعة قصصية.

الندوات والمؤتمرات والمشاركات الأدبية والعلمية :

– شاركت في العديد من الندوات داخل وخارج الدولة.

نشاطات أخرى :

الجوائز التقديرية ودرجات وأوسمة الشرف :

العضوية في الهيئات واللجان المحلية والدولية :

- عضو اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.
- عضو تحرير مجلة شئون أدبية (سابقا).
- عضو اتحاد الكتاب العرب.

## مريم جمعة فرج (كاتبة قصة)

الاسم الكامل : مريم جمعة فرج نصيب  
مكان وتاريخ الميلاد :  
الحالة الاجتماعية :  
عنوان العمل :  
العنوان الدائم :  
رقم الهاتف :  
المؤهلات الدراسية :

- بكالوريوس آداب لغة إنجليزية جامعة بغداد.
- دبلوم أدب إنجليزي - جامعة ونشستر لندن.
- ماجستير تخصص ترجمة وعلم اللغة - ونشستر لندن.
- تعد دراسات عليا - لندن.
- التاريخ الوظيفي والوظيفة الحالية :
  - موجهة تربية - وزارة التربية.
  - إدارة المناهج - وزارة التربية.
- مجال النشاط والإبداع الثقافي :
  - كتابة القصة.
  - الترجمة.
  - الإعداد الإذاعي.
- الآثار المطبوعة :

- النشيد - مجموعة قصصية مشتركة ١٩٨٣.
- فيروز - مجموعة قصصية ١٩٨٨.
- ماء - مجموعة قصصية ١٩٩٣.
- الندوات والمؤتمرات والمشاركات الأدبية والعلمية :
  - ساهمت في العديد من الندوات والمؤتمرات داخل وخارج الدولة.
- نشاطات أخرى :
  - تكتب في الصحف المحلية والمجلات الدورية.
  - تترجم العديد من الدراسات والتحقيقات والأعمال الإبداعية عن الإنجليزية.
  - تعد برامج إذاعية لإذاعة دبي.
  - الجوائز التقديرية ودرجات وأوسمة الشرف :
  - العضوية في الهيئات واللجان المحلية والدولية :
  - عضو مؤسس اتحاد كتاب وأدباء الإمارات وعضو مجلس إدارة لعدة مرات.
  - عضو اتحاد الكتاب العرب.
  - المشرف العام على مجلة شئون أدبية (سابقا) وعضو أسرة التحرير لعدة سنوات.



## ظبية خميس

(شاعرة، كاتبة قصة، باحثة)

الاسم الكامل : ظبية خميس المهيرى

مكان وتاريخ الميلاد :

العنوان :

رقم الهاتف :

رقم الفاكس :

الحالة الاجتماعية :

المؤهلات الدراسية :

– بكالوريوس العلوم السياسية من جامعة انديانا ١٩٨٠.

– دراسات عليا فى جامعتى اكستر ولندن ١٩٨٢-١٩٩٧.

– الجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٩٩٢-١٩٩٤.

التاريخ الوظيفى :

– نائبة مدير إدارة التخطيط بأبوظبى ١٩٨٠-١٩٨١.

– مشرفة على البرامج الثقافية فى تلفزيون دى ١٩٨٥-١٩٨٧.

– دبلوماسية باحثة بجامعة الدول العربية ١٩٩٢.

– مارست فى نفس الوقت العمل الصحفى فى مجلات (الأزمة

العربية، أوراق، المجلة، جريدة الوطن).

مجال النشاط :

– الشعر.

- الدراسات والكتابة فى الصحف والمجلات
- كاتبة قصة ولها إصدارات فى القصة القصيرة.

#### الآثار المطبوعة :

- خطوة فوق الأرض ديوان شعر ١٩٨١
- الثنائية أنا الأرض كل الضلوع ديوان شعر ١٩٨٢
- صبايات المهرة العمانية ديوان شعر ١٩٨٥
- قصائد حب ديوان شعر ١٩٨٥
- السلطان يرجم امرأة حبلى بالبحر ديوان شعر ١٩٨٨
- انتحار هادئ جداً ديوان شعر ١٩٩٢
- جنة الجنرالات ديوان شعر ١٩٩٣
- موت العائلة ديوان شعر ١٩٩٣
- عروق الجير والحنة مجموعة قصص ١٩٨٥
- خلخال السيدة العرجاء مجموعة قصص ١٩٩٠
- القرمزى مجموعة قصص ١٩٩٥
- المشتى فى أحلام الرومانتيكية مجموعة قصص ١٩٩٦
- الشعرية الأوربية
- ديكتاتورية الروح ١٩٩٣
- الشعر الجديد، أنا وأصدقائى
- شعراء البارات والمقاهى والسجون ١٩٩٣
- صنم المرأة العربى ١٩٩٧
- النقد الأدبى النسائى وشاعرات ١٩٩٨
- حداثيات من الخليج/ فقدان للذاكرة
- الذات الأنثوية ١٩٩٧

#### الندوات والمؤتمرات والمشاركات العلمية والأدبية :

- شاركت فى العديد من الندوات والملتقيات والمؤتمرات داخل وخارج الدولة،

- شاركت فى العديد من الندوات والملتقيات والمؤتمرات داخل وخارج الدولة، كما أقامت أمسيات شعرية متعددة داخل دولة الإمارات، وشاركت فى معظم المؤتمرات الأدبية التى عقدت داخل الدولة.
- العضوية فى الهيئات واللجان المحلية والدولية :
- عضو اتحاد الكتاب والأدباء العرب.
- عضو مؤسس لاتحاد كتاب وأدباء الإمارات.

### المراجع ومصادر البحث

١. محمد حسن الحربى - تطور التعليم فى الإمارات - الطبعة الأولى ١٩٨٨.
٢. عبد الإله عبد القادر- تاريخ الحركة المسرحية فى الإمارات ١٩٨٧ دار الفارابى بيروت.
٣. د. موزة غباش - التنمية البشرية فى دولة الإمارات - ط١ رواق عوشة ١٩٩٦.
٤. د. موزة غباش - سوسيولوجيا العادات والتقاليد ط١ رواق عوشة ١٩٩٨.
٥. د. رمضان بسطاويس - ثقافة المكان - الصمت والألم - ط١ دائرة الثقافة والإعلام - الشارقة ١٩٩٦.
٦. د. يوسف عايدابى - النقد فى الإمارات ط١ اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩٨.
٧. د. الرشيد ابو شعير - مدخل إلى القصة القصيرة الإماراتية ط١ اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٨٩.
٨. أبحاث الملتقى الأول للكتابات القصصية والروائية فى دولة الإمارات ط١ اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٨٩.
٩. أبحاث الملتقى الثانى للكتابات القصصية والروائية فى دولة الإمارات ط١ دار الحوار - دمشق - ١٩٩٢.
١٠. أبحاث الملتقى الثالث للكتابات القصصية والروائية فى الإمارات ط١ اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩٣.
١١. د. ثريا العريض - صوت المرأة إشكالية اجتماعية - الملتقى الأدبى السنوى لرابطة أدبيات الإمارات - الشارقة ١٩٩٨.

١٢. د. موزة غباش - ندوة حول النضج الاجتماعي والزواج الثاني دبي ١٩٩٩.
١٣. فوزية رشيد - المرأة المبدعة - الملتقى الأدبي السنوي - رابطة الأديبات - الشارقة ١٩٩٨.
١٤. شئون أدبية - مجلة اتحاد كتاب وأدباء الإمارات - العدد ١٩٨٩.
١٥. ، ، ، العدد ٨٧ ١٩٨٩
١٦. ، ، ، العدد ٩ ١٩٨٩
١٧. ، ، ، العدد ١٧ ١٩٩١
١٨. ، ، ، العدد ٢٥ ١٩٩٣
١٩. ، ، ، العدد ٣٧ ١٩٩٩
٢٠. ، ، ، العدد ٣٠ ١٩٩٩
٢١. أدب المرأة - المصطلح ومشروعية التسمية - عبد الفتاح صبرى - جريدة الاتحاد أبوظبى ١٢، ١١، ١٠، ١٩٩٧
٢٢. ظبية خميس شاعرة تطفو على سطح واسع من الكلمات - يوسف أبو لوز - جريدة الخليج - الشارقة ٢٣/٨/١٩٩٩.
٢٣. مجلة الرافد الفصلية - العدد الثالث عشر - أكتوبر ١٩٩٦ دائرة الثقافة والإعلام - عدد خاص عن - المرأة والثقافة - تجربة الإمارات.



## المراجع الإبداعية

١. فيروز - قصص - مريم جمعة فرج - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٨٨.
٢. ماء - قصص - مريم جمعة فرج - دار الجديد - بيروت ١٩٩٤.
٣. عشبة - قصص - سلمى مطر سيف دار الكلمة - بيروت ١٩٨٨.
٤. هاجر - قصص - سلمى مطر سيف - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩١.
٥. المرايا ليست هي - شعر - صالحة غابش - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩٧.
٦. بانتظار الشمس - شعر - صالحة غابش - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩٧.
٧. جريان في مادة الجسد - شعر - ميسون صقر القاسمي - ١٩٩٢.
٨. الريهقان - شعر - ميسون - ١٩٩٢.
٩. البيت - شعر - ميسون - ١٩٩٢.
١٠. أنا المرأة الأرض كل الضلوع - شعر - ظبية خميس - لندن ١٩٨٢.
١١. قصائد حب - شعر - ظبية خميس - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٤.
١٢. جنة الجنرالات - شعر - ظبية خميس - دار سعاد الصباح - الكويت ١٩٩٣.
١٣. ابتسامات مأكرة - شعر - ظبية خميس - شركة الربيعان للنشر - الكويت ١٩٩٦.
١٤. عروق الجير والحنة - قصص - ظبية خميس - بيروت ١٩٨٥.
١٥. خلخال السيدة العجوز - قصص - ظبية خميس - بيروت ١٩٩٠.

## أدبيات من الإمارات

هذه النخبة من الأدبيات بعض ما أذكر، بالضرورة هناك من نسيت منهن:

١. شيخة الناحي قصة
٢. سلمى مطر سيف ،،
٣. أمينة عبد الله بوشهاب ،،
٤. ليلى أحمد ،،
٥. مريم جمعة فرج ،،
٦. فاطمة محمد ،،
٧. فاطمة السويدي ،،
٨. سعاد العريمي ،،
٩. ابتسام المعلا ،،
١٠. أسماء الزرعوني ،،
١١. خيرية ربيع ،، وصحافة
١٢. مريم سالم ،،
١٣. ظبية خميس شعر وقصة (وأجناس الكتابة الأخرى)
١٤. نجوم الغانم شعر
١٥. هالة معتوق شعر
١٦. عائشة البوسميط شعر (وتصميم الملابس النسائية)
١٧. ميسون صقر القاسمي شعر وفن تشكيلي
١٨. صالحة غابش شعر

١٩. الهنوف محمد شعر  
٢٠. سارة النواف  
٢١. جويرية الخاجة  
٢٢. سارة الجروان  
٢٣. رؤى سالم  
٢٤. د. موزة غباش دراسات  
٢٥. د. فاطمة الصايغ ،،  
٢٦. د. حصة لوتاه دراسات وإخراج تلفزيوني
- إضافة إلى عدد آخر من الأديبات وأساتذة الجامعات اللواتي تخصصن في العديد من حقول المعرفة ويمارسن التدريس والكتابة باختصاصهن.

## الهوامش

- ١- راجع الملحق بأسماء بعض الأدبيات في دولة الإمارات.
- ٢- د. موزة غباش - التنمية البشرية في دولة الإمارات - المجمع الثقافي ط١ ١٩٩٦.
- ٣- د. موزة غباش - سوسيولوجيا العادات والتقاليد لمرحلة الميلاد في مجتمع الإمارات - دار القراءة للجميع ط١ ١٩٩٨.
- ٤- د. موزة غباش - نفس المصدر السابق.
- ٥- د. موزة غباش - التنمية البشرية في دولة الإمارات - المجمع الثقافي ط١ ١٩٩٦.
- ٦- د. موزة غباش - نفس المصدر السابق.
- ٧- عبد الإله عبد القادر - تاريخ الحركة المسرحية في دولة الإمارات ١٩٦٠ - ١٩٨٦ - دار الفارابي - بيروت.
- ٨- عبد الإله عبد القادر - نفس المصدر السابق.
- ٩- عبد الإله عبد القادر - نفس المصدر السابق.
- ١٠- عبد الإله عبد القادر - نفس المصدر السابق.
- ١١- عبد الحميد أحمد - توصيفات عامة حول القصة والرواية في دولة الإمارات - دائرة الثقافة والإعلام (أبحاث الملتقى الأول للكتابات القصصية والروائية في دولة الإمارات).
- ١٢- عبد الحميد أحمد - نفس المصدر السابق.
- ١٣- د. الرشيد بوشعير - مدخل إلى القصة الإماراتية - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.



١٤- شيخة الناحي - الرحيل - مجموعة قصصية - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩٢.

١٥- عبد الحميد أحمد - نفس المصدر السابق.

١٦- عبد الحميد أحمد - نفس المصدر السابق.

١٧- عبد الحميد أحمد - نفس المصدر السابق.

١٨- عبد الإله عبد القادر - نفس المصدر السابق.

١٩- عبد الإله عبد القادر - نفس المصدر السابق.

٢٠- عبد الإله عبد القادر - سالم بن علي العويس - وثائق ودراسات - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات - وكذلك ديوان نداء الخليج للشاعر سالم بن علي العويس.

٢١- ديوان خلفان بن مصبح - جمع وإعداد شوقي رافع - تحقيق د. وليد خالص - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.

٢٢- عبد الإله عبد القادر - سلطان العويس تاجرا استهواه الشعر - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.

٢٣- محمد حسن الحربي - تطور التعليم في دولة الإمارات - مؤسسة البيان للنشر - دبي.

٢٤- فوزية رشيد - المرأة المبدعة - الملتقى الأدبي السنوي لرابطة أدبيات الإمارات الشارقة ١٩٩٨.

٢٥- د. ثريا العريض - صوت المرأة إشكالية اجتماعية - الملتقى الأدبي السنوي لرابطة أدبيات الإمارات - الشارقة ١٩٩٨.

٢٦- عبد الإله عبد القادر - تاريخ الحركة المسرحية في الإمارات ١٩٦٥-١٩٨٦ دار الفارابي بيروت.

٢٧- أشرة - مجلة رابطة أدبيات الإمارات - الشارقة.

٢٨- عبد الحميد أحمد - نفس المصدر السابق.

٢٩- فوزية رشيد - نفس المصدر السابق.

٣٠- د. موزة غباش - النضج الاجتماعي والزواج الثاني - محاضرة في رواق عوشة

بنت حسين - دبي ١٩٩٩.

٣١- عبد الفتاح صبرى - نظرة على إبداع المرأة القصصى فى الإمارات - جريدة الاتحاد - أبو ظبى ١٠، ١١، ١٢ مايو ١٩٩٧ وكذلك علياء سالم - قضية الحرية فى أدب المرأة - دائرة الثقافة والإعلام.

٣٢- بدر عبد الملك - السرد النثرى فى الخليج - عن الملامح والهوية - فصلية الرافد - العدد الثالث إبريل ١٩٩٤ دائرة الثقافة والإعلام.

٣٣- كلنا.. كلنا نحب البحر - مجموعة قصص لعدد من الكتاب - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.

٣٤- بدر عبد الملك - نفس المصدر السابق.

٣٥- مؤيد الشيبانى - البيت واللوحه - مجلة شئون أدبية العدد المزدوج ٣٤-٣٥ ١٩٩٨ - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.

٣٦- د. سهيل إدريس - ندوة أدبية لتقييم ملف الأدب فى الإمارات الذى أعده عبد الإله عبد القادر لمجلة الآداب البيروتية ونشر فى العدد ١-٢ يناير/فبراير ١٩٩٨.

٣٧- كامل يوسف حسين - ميسون صقر تحكى اللؤلؤ والمحار - مجلة الآداب - نفس المصدر السابق.

٣٨- سلمى مطر سيف - قصة ساعة وأعود - مجموعة عشبة - دار الكلمة للنشر - بيروت.

٣٩- سلمى مطر سيف - نفس المصدر السابق.

٤٠- د. زهور إكرام - السرد القصصى الإماراتى - سلمى مطر سيف نموذجاً - فصلية - شئون أدبية السنة الثالثة عشرة العدد ٣٧ شتاء ١٩٩٩.

٤١- د. رمضان بسطاويسى محمد - ثقافة المكان - الصمت والألم - دائرة الثقافة والإعلام - الشارقة ١٩٩٦.

٤٢- سلمى مطر سيف - قصة عقد الياسمين - مجموعة هاجر - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩١.

- ٤٣- د. سمير أحمد الشريف - أدب المرأة في الإمارات - فصلية الرافد - العدد الثامن - الشارقة يوليو ١٩٩٥.
- ٤٤- يوسف أبو لوز - شاعرة تطفو فوق سطح واسع من الكلمات - جريدة الخليج - الشارقة العدد ٧٤٠٠ الاثنين ١٩٩٩/٨/٢٣.
- ٤٥- د. رمضان بسطاويسى محمد - ثقافة المكان - الصمت والألم - منشورات دائرة الثقافة والإعلام - الشارقة.

---

## تحولات الخطاب الروائى للمرأة المصرية ثلاثة أجيال: لطيفة الزيات، سلوى بكر، ميرال الطحاوى

عبد الرحمن أبو عوف

---

تحاول هذه الدراسة أن تناقش وتحلل البعد السيسولوجى لتحولات وتبدلات الخطاب الروائى للمرأة المصرية وخصوصيته وسط أفق الخطاب الروائى للمرأة كبعد إنسانى وعالمى، وذلك عبر ثلاثة أجيال تعبر وتجسد بالصورة والرمز حساسية الكتابة النسوية وهموم وإشكاليات الحياة الخاصة السرية والعامة السياسية والاجتماعية والأخلاقية التى تعيشها المرأة المصرية لحد ما فى بقايا مجتمع ذكورى يعانى فيه الرجل ازدواجية روااسب النظرة الشرقية المتشينة للمرأة، كجسد ومتعة فى الفراش، نظرة مجتمع الجوارى والحريم، رغم تأسيس مقومات المجتمع المدنى فى مصر لما لا يقل عن قرنين من الزمان منذ تحديث ونشأة مصر الحديثة بجهود محمد على وإسماعيل وعبد الناصر، وخروج المرأة للحياة بأوسع معنى وحصولها على حقوقها فى التعليم والعمل واختيار الزوج والترشيح لمجلسى الشعب والشورى والوظائف العامة، مع الأخذ فى الاعتبار بعض قيود مبادئ الشريعة الإسلامية التى هى مصدر كل القوانين المصرية وخاصة قوانين الأحوال الشخصية والميراث.

وتغطى هذه الدراسة زمنيا وتاريخيا حوالى ٦٠ عاماً نحاول أن نرصد عبرها تحولات الرواية وفنيتها وآلياتها السردية الحداثية عند المرأة كشكل أدبى، بانورامى موسع قادر على التقاط نغمات العصر وتجسيد الهموم والإشكاليات المعيشية لمسار التحول الاجتماعى والثقافى والسياسى فى سياق الحركة الوطنية الديمقراطية المصرية منذ الأربعينات وحتى التسعينات. ويهتم فى التطبيق النقدى بالتوقف عند ثلاثة أجيال من الكاتبات المصريات كن فى النهاية تعبيراً روائياً مكثفاً خلافاً وفنياً له دلالاته على وضعية كل مرحلة تاريخية من التطور السياسى والاجتماعى المصرى ووضعية المرأة كمواطنة فى نفس الوقت، بجانب أن كلاً من الثلاث يصلحن فى إبداعهن الروائى



كنماذج لحساسية الكتابة النسوية وخصوصيتها فى كل مرحلة من ناحية الرؤى والمضامين المطروحة وأيضا التقنيات الجمالية.

#### (١) لطيفة الزيات: مرحلة الأربعينات وجيل لجنة الطلبة والعمال

عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية تصاعدت أزمة النظام الليبرالى الملكى فى مصر والتي بدأت بتأثير الأزمة الاقتصادية العالمية ١٩٣٠... وانتهى حزب الأغلبية الشعبية حزب الوفد من دوره الوطنى الثورى الديمقراطى وتراث ثورة ١٩١٩ بتوقيعه مع جهة وطنية من أحزاب الأقلية معاهدة ١٩٣٦ مع الاحتلال الإنجليزى، حيث قنعت البرجوازية المصرية وأحزابها الليبرالية ببعض الفتات من الحقوق والمكاسب الوطنية، غير أن مسألة الاستقلال السياسى والاقتصادى لم تستكمل، حيث ظلت قاعدة عسكرية إنجليزية قائمة - فى منطقة قناة السويس - تهدد استقلال مصر وتعطى للسفير الإنجليزى فرصة التآمر مع الملك لحصار المد الوطنى الديمقراطى الشعبى. وأصبح حزب الوفد لا يختلف فى تركيبته السياسية، التى ضمت كبار الإقطاعيين والرأسماليين، عن أحزاب الأقلية المتعاونة مع القصر والإنجليز، وأبرزها حزب الأحرار الدستوريين بجانب ما وقع من انشقاقات وانسلاخات منه، أبرزها انقسام النقراشى وأحمد ماهر وتكوين حزب السعديين ثم مكرم عبيد وتكوين حزب الكتلة. وبرز فؤاد سراج الدين باشا سكرتيرا للقصر ولعب دورا فى تجميع موقف النحاس الثورى المعروف عنه. لقد أدى كل ذلك إلى صراعات الأحزاب الليبرالية على كراسى الحكم وإرضاء الملك والإنجليز وتمت انقلابات دستورية، وأدى عدم حل مشكلة الاستقلال السياسى والديمقراطى والعدالة إلى غليان سياسى فى أواخر الأربعينات ونمو وظهور قوى وتيارات سياسية جديدة حاولت أن تحقق مطالب الوطن، وكانت هذه التيارات والقوى السياسية الجديدة تتوزع كالتى: الإخوان المسلمون والحزب الاشتراكى بزعامة أحمد حسنى تحول عن جماعة مصر الفتاة، وعديد من التنظيمات الماركسية والحزب الوطنى الجديد بزعامة فتحى رضوان، والطليعة الوفدية الجناح اليسارى الراديكالى من حزب الوفد بزعامة عزيز فهمى ومحمد مندور... وعدد من المستقلين.

كانت جدلية الصراع الاجتماعى تغلى بالتناقضات، وحدث نوع من الاستقطاب الطبقي وبات واضحاً أن الليبرالية المصرية على النمط الغربى قد فسدت وزاد فساد القصر وخوفه من الاحتلال الإنجليزي خاصة بعد حادثة فبراير ١٩٤٢ وحصار الدبابات الإنجليزية للقصر الملكى وفرض حكومة النحاس أثناء الحرب العالمية الثانية... لقد تصاعدت فى نهاية الأربعينات الإضرابات العمالية والطلابية تطالب بالاستقلال وبضرورة قيام عقد اجتماعى جديد يتجاوز أزمة وإفلاس الليبرالية وحكم الإقطاع الملكى... كانت ثمة إرهابات ثورية شعبية ديمقراطية... وولدت قيادة سياسية فى شكل جبهة وطنية تضم أبرز عناصر هذه الأحزاب والتيارات السياسية من الأصوليين والشيوعيين والراديكاليين والليبراليين والمستقلين... وكانت (لجنة الطلبة والعمال) حيث وضعت لأول مرة محتوى اجتماعى للحركة الوطنية لتوجيهات تقدمية... ولقد قادت هذه اللجنة الحركة الوطنية، وتصاعدت الإضرابات والمظاهرات العمالية والطلابية التى بلغت ذروتها فى عام ١٩٤٦ ضد فاشية وديكتاتورية حكومة إسماعيل صدقى باشا رئيس اتحاد الصناعات وممثل وعى شرائح الرأسمالية العمالية المالية... والسياسى الداهية المقرب من القصر ووسيلته لضرب الوفد والدستور والمناور مع الاحتلال الإنجليزي ومحاولة مفاوضات ومعاهدة سميت صدقى بيفن مع الإنجليز. ولقد ضُربَ بقسوة إسماعيل صدقى فى المظاهرات العمالية والطلابية التى قادتها لجنة الطلبة والعمال - المثل، فقد قام بأكبر حركة اعتقالات ضد العناصر الديمقراطية والماركسية أبرزهم: سلامة موسى، ومحمد مندور وعبد القادر حمزة... وعديد من الشيوعيين... والطلاب والعمال. فى لهيب وأتون هذا الغليان السياسى استكملت لطيفة الزيات الطالبة بكلية الآداب قسم إنجليزى جامعة القاهرة وعيها السياسى وحددت موقفها الأيديولوجى حيث انتمت للتنظيمات الماركسية وشاركت فى العمل السياسى حيث وصلت لقيادة لجنة الطلبة والعمال ممثلة لطلبة كلية الآداب، ويذكر أستاذها لويس عوض فى مقدمة روايته (العنقاء) لطيفة الزيات وهى تحرق صورة الملك فاروق فى حرم الجامعة أثناء هذه المظاهرات.

## ”الباب المفتوح” وصعود الواقعية النقدية وأدب الالتزام

كتبت لطيفة الزيات روايتها الأولى (الباب المفتوح) والتي تعتبر علامة بارزة ومؤسسة لرواية المرأة المصرية العربية في مسار الرواية المصرية والعربية التي هيمن على خطابها سنوات طويلة الرجل المذكر، وظهرت هذه الرواية في فترة ازدهار وصعود مفاهيم الواقعية النقدية والواقعية الاشتراكية وما بشر به محمد مندور من التزام في الأدب، كذلك ما أحدثه النقاد الماركسيون والاجتماعيون من نشر ودفاع عن الواقعية في الأدب أمثال لويس عوض، ومحمد مندور ومحمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس في كتابهما ”في الثقافة المصرية” كذلك على الراعي وأحمد عباس صالح ورجاء النقاش وأنور المعداوي... إلخ. وقد عكس هذا الاتجاه النقدي صعود ثورة يوليو ١٩٥٢ وبداية مشروع النهضة والتحرر الوطني الناصري بعد تأميم شركة قناة السويس وصمود الشعب المصري وعبد الناصر ضد العدوان الثلاثي الإنجليزي الفرنسي والإسرائيلي في ١٩٥٦ وتمصير الاقتصاد المصري وتحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي... إلخ.

في هذه المرحلة من صعود الحركة الوطنية والناصرية ظهرت أعمال بارزة لأدب الواقعية النقدية كتبها ماركسيون أو يساريون لعل أبرزها (الأرض) لعبد الرحمن الشرقاوي، (أيام الطفولة) لإبراهيم عبد الحليم، و ”أرخص ليالي” و ”قصة حب” ليوسف إدريس، وديوان صلاح عبد الصبور (الناس في بلادى).

وكانت رواية (الباب المفتوح) للطيفة الزيات إثراء خلاقاً في هذا الاتجاه الواقعي النقدي... غير أنها أضافت شاعرية وتقنيات وآليات جديدة في السرد أدت لصياغة خطابها الفكري والسياسي في نسق جمالي غير مباشر وغير خطابي.

لقد أدركت لطيفة الزيات بوعيتها وانغماسها في لهيب الحركة الوطنية الديمقراطية في منتصف الأربعينات أن الرجل المقهور المقموع من السلطة والدين والقرات وتراتب المجتمع الطبقي... هذا الرجل المقموع يمارس اضطهاده وقمعه للمرأة، لذلك ناضلت ضد قهر السلطة بشجاعة عرضتها للاعتقال والسجن حتى يتحرر الرجل والمرأة معا ويستردان حريتهما وإنسانيتهما ويمارسان الحضور الفعال في



تأسيس المجتمع المدنى، مجتمع الحوار ورفض المطلق والجاهز من الأحكام والقيم السلفية.

ولطيفة الزيات روائية رائدة لها نهجها التعبيرى والأسلوبى المتميز المحكم البناء، والقائم على الواقعية النقدية الشاعرية الرحبة، والتقاط وتجسيد جدل العملية الاجتماعية والصراع السياسى، ورؤية وتقديم الحدث والشخصيات وانعكاس القرارات الفوقية للسلطة على تحديد وتقرير مصائر الشخصيات، كذلك رسم الأجواء، كل ذلك فى سياق تحولات وتناقضات الحركة منذ احتدام أزمتها فى منتصف الأربعينات. لقد كانت هذه الفترة الحرجة الحساسة من تاريخ مصر الحديث فترة منتصف الأربعينات والخمسينات فترة مليئة بالصراعات والطموحات السياسية والاجتماعية والثقافية، وهى التى صعدت النضال الوطنى بمحتوى اجتماعى تقدمى أدى لهدم المجتمع الملكى شبه الرأسمالى، وحدد ضرورة تغيير المجتمع الليبرالى المهترئ، وانتهى بتدخل العسكريين واستيلائهم على السلطة فى يوليو ١٩٥٢... وكانت لطيفة الزيات فى طليعة مناضلى اليسار والحركة الوطنية الديمقراطية.

وقد سجلت وجسدت وعبرت - لطيفة الزيات - عن صراعات وإشكاليات هذه الفترة سياسيا فى رائعتها (الباب المفتوح) التى تعتبر شكلا من أشكال السيرة الروائية يذوب فيها المسار والمصير الشخصى الحياتى الخاص مع مصير الوطن وأحداثه السياسية والتاريخية وتبادل القطبين التأثير والتأثر فى جدلية متشابكة ومعقدة تضع كل القيم السياسية موضع المسألة.

وتبدأ الرواية بتفتُّح وعى فتاة مصرية فى الحادية عشرة من عمرها على انتفاضات الطلاب عام ١٩٣٥ وصدام العمال والطلبة مع السلطة وجنود الاحتلال الإنجليزى فى ميدان الإسماعيلية (التحرير الآن) وسقوط الشهداء والجرحى وضمنهم شقيقها الكبير (محمود)، فيتوهج عقلها وقلبها بحب الوطن والثورة، وانعكاس هذه الأحداث على أسرتها الصغيرة، وهى أسرة من الطبقة المتوسطة الصغيرة، وتحفظ أביها الموظف الصغير فى آلة الدولة وخوفه من انجذاب أبنائه للنشاط السياسى، وتغطى الرواية فضاءً تاريخيا وزمنياً شاسعاً وبانورامياً فنتوقف عند أحداث ١٩٤٦ واستيلاء العسكريين على السلطة فى



٢٣ يوليو ١٩٥٢ وخلع الملك وقيام الجمهورية، وأحداث العدوان الثلاثي في ١٩٥٦ واشتراك الفتاة في المقاومة الشعبية في بور سعيد واكتشافها الحب الحقيقي لأحد زملاء أخيها المناضلين بعد أن تخلصت من حبها الرومانسي الأول وعدم تحققها فيه.

ونتابع رصد صعود الثورة الوطنية الناصرية التي حولت الإمبراطورية الإنجليزية إلى دولة من الدرجة الثانية، وأجبرتها المقاومة الشعبية التي اشتركت فيها بطلة "الباب المفتوح" على الجلاء عن أرض بور سعيد المقاتلة التي تعمدت بالدم، وسقوط (إيدن) رئيس الوزراء الإنجليزي... غير أن الكاتبة لم تشر لدور الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي في وقف هذا العدوان الثلاثي، بجانب عدم إدراكها لمحاولة الولايات المتحدة الأمريكية أن ترتب أوضاع الشرق الأوسط في أحلاف ضد الاتحاد السوفيتي وورثة الإنجليز والفرنسيين في المنطقة العربية.

إن هذه الرواية سجل واسع للأصداء السياسية والاجتماعية والنفسية لهذه المرحلة السياسية من عمر مصر المعاصرة، وأيضاً تحمل تصويراً بانورامياً ملحمياً لنماذج من الشباب المثقف والمنتقى، وتقدم في النهاية صورة لجيل من الفتيات المثقات المتحررات اللاتي يناضلن جنباً لجنب مع الرجل من أجل تغيير قيم وأوضاع مجتمعهم، وتكسب بذلك عمقا وجدية ونضارة في شخصياتها وقدراتها ووعيتها، ويلتحم الخاص مع العام في نسق واقعي شاعري يؤكد بهجة الحب والنضال من أجل المستقبل... إنها شهادة على جيل الأربعينات موثقة ومتقنة، وكانت بذلك رواية (الباب المفتوح) بداية وتأسيس اتجاه رائد لكتابات المرأة المصرية والعربية، أثمر الآن أجيالا جديدة تساهم في الإبداع الروائي بمهارة وجرأة ووعي وتجديد في الرؤى وحساسية في الكتابة والتقنيات الجمالية وآليات السرد الحداثية.

وقد صدرت (الباب المفتوح) عام ١٩٦٠ وكان الشيوعيون في معتقلات الواحات بأمر عبد الناصر. وقد أعقب صدور الرواية صمت مريب من لطيفة الزيات يحتاج لتفسير، ويبدو أنها تصالحت مع الأوضاع السياسية وعانت تجربة خاصة أبعدتها عن البدايات النضالية في الخمسينات، ولم يظهر لها إبداع أدبي، واختفت أخبارها، غير أنها في أواخر الثمانينات قدمت لنا تفسيرا لهذا الصمت حيث أصدرت مجموعة

(الشيخوخة وقصص أخرى) وهى مقاربة متردة وخجلة لمحاولة كتابة سيرتها الذاتية تكشف عن تناقضات حياتها الخاصة والعامة وحبها الأول الذى أجهض وتفتح وعيها السياسى مع طلبة انتفاضة ١٩٤٦، وارتباطها برمز بارز من قيادات اليسار... ثم انفصالها عنه فى المعتقل ومرورها بالضجر واللاجدوى ثم ارتباطها الغريب بنقيض سياسى وأخلاقى لزوجها الأول، وهو رمز من رموز الطفح السياسى الثقافى لعهد السادات بكل تراجعاته عن مشروع عبد الناصر للنهضة والتحرر الوطنى.

ويبدو أن لطيفة الزيات فى السنوات الأخيرة قررت أن تعود وتواجه بصدق وشجاعة ذاتية نفسها وحياتها وتجربتها السياسية بشكل أكثر جرأة وبنوع من الاعتراف الصادق، فأصدرت سيرتها الذاتية المكتملة والمباشرة فى (حملة تفتيش أوراق شخصية) وهى سيرة ذاتية لها خصوصيتها الأسلوبية، فقد أرخت ووصفت تفاصيل طفولتها فى دمياط وأصول أسرتها، وعالم البحر والصيد وتفتح وعيها الأنثوى والفكرى والسياسى على مظاهرات الطلبة واستشهادهم عام ١٩٣٠، ثم انتمائها لليسر وتعرضها للمطاردة والاعتقال وانفصالها عن زوجها الثورى اليسارى. وتتوقف السيرة عند سنوات حاسمة وصريحة من حياتها شكلت مسارها: بدأت بسجن الحضر فى الإسكندرية، وانتهت بسجن القناطر للنساء عام ١٩٨١، ومرورا بهزيمة ٥ يونية ١٩٦٧ التى قهرتها، وتنحى عبد الناصر الذى هز كينونتها، ووفاة شقيقها الأكبر أستاذها ومعلمها... (والغريب المناقض لتاريخ لطيفة الزيات اليسارى أن شقيقها الأكبر هذا ذات يوم كان نائبا لرئيس الوزراء فى عهد السادات، نقيض عبد الناصر وأكبر عدو لليسر... غير أن السادات فى اعتقالات سبتمبر الشهيرة عام ١٩٨١ اعتقل هذا الشقيق مع لطيفة الزيات ودبر لهما قضية مفبركة قام القضاء المصرى العظيم بتبرئتهما منها).

غير أننا نلمح فى هذه الاعترافات أزمة ارتباطها بناقد وكاتب مسرحى معاد لليسر ونقيض لكل مكوناتها الفكرية والسياسية، غير أنها تعترف أنه أيقظ أنوثتها وعواطفها التى تبدلت فترة النضال السياسى، ولكن سرعان ما استردت وعيها وتنفصل عنه لتعود لصفوف اليسار لتستعيد حياتها وحلمها وتصبح من رموز الحركة النسائية التقدمية.

لقد كان الخطاب الروائى للطيفة الزيات رمزا للمثقف العضوى الملتحم بقضايا شعبه وتراثه الديمقراطى التقدمى... وقد أصبح لذلك مرحلة مضيئة من تطور الرواية المصرية المعاصرة للرجل والمرأة على السواء.

### **سلوى بكر وجيل السبعينات وتراجعات السادات**

شهدت مرحلة السبعينات وعقب رحيل عبد الناصر وانقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ للثورة المضادة بقيادة السادات على كل المكتسبات التقدمية الفوقية للمشروع الناصرى للنهضة، ذلك لغياب عنصر الديمقراطية وحرية الرأى فى هذا المشروع - شهدت هذه الفترة تغيرات وتحولات جذرية فى السياسات الداخلية والخارجية، وبدأت التراجعات عن بعض مفاهيم الناصرية فبدلا من الاقتصاد المركزى والتخطيط والقطاع العام، انفجر مسلسل الانفتاح الاستهلاكى الذى أسماه الراحل العظيم أحمد بهاء الدين (الانفتاح سداح مداح) وحيثان شركات توظيف الأموال والخصخصة وبيع شركات القطاع العام إلى مستثمر وحيد مجهول الجنسية لعله إسرائيلى فى النهاية... وخروج الجماعات الإسلامية المتطرفة من المعتقلات لضرب الناصريين والماركسيين الملحددين بتوجيهات من السادات رجل العلم والإيمان ومؤسس أخلاق القرية... شهدت هذه الفترة القلقة غليان سياسى تجسد فى اندلاع المظاهرات الطلابية والعمالية ضد هذه التراجعات والمطالبة بالحرب مع (إسرائيل ردا على هزيمة ٦٧... وإنهاء جمود وقلق حالة اللا سلم واللا حرب... ثم حدوث حرب أكتوبر ٧٣ والعبور العظيم... غير أن هذه الحرب المجيدة ما أسرع ما أجهضت انتصاراتها حيث ارتدى السادات فى أحضان الولايات المتحدة الأمريكية عن طريق مخطط - كيسنجر الذى قاده إلى طريق المعاهدة والصالح مع إسرائيل والخروج عن الإجماع العربى، وبدأ مسلسل التبعية والانهيئات الاجتماعية والعشوائية الاقتصادية والثقافية.

فى خضم هذا الغليان السياسى نضج وتبلور وعى سلوى بكر السياسى وحددت موقفها الاجتماعى ولعلها انتمت إلى صفوف اليسار، وما يهمنا هنا هو تجسيد هذا الوعى السياسى والاجتماعى بحركة وجدلية المجتمع وطبيعة المرحلة التاريخية فى إبداعها الروائى... ومدى ما حققته فى عطاء كتابات المرأة بعد جيل لطيفة الزيات.



فى البداية تعتبر سلوى بكر من حيث التحام إبداعها الروائى بتحويلات الإشكاليات السياسية والاجتماعية بعد السبعينات كذلك امتلاكها بوصلة ورؤية فكرية تقدمية لصراع الإنسان المصرى المغمور - تعتبر امتداداً وإضافة لإبداع المدرسة الواقعية النقدية والجدلية، غير أن سلوى بكر ومن تعمق جدلية الصراع الاجتماعى وتحولاته تصنع أسطورتها الروائية الخاصة وتقيم بين العينى والمتخيل والوهمى والحقيقى عالمها الروائى الخاص الذى يعكس ويتجاوز فى نفس الوقت بنية اللحظة التاريخية والزمنية ويحيلها للصيرورة والبعد الإنسانى - كما أنها تتميز بأسلوب سلس متدفق وحى يمزج بين الفصحى وأرقى المفردات اللغوية للعامية وهى تتقن فن السخرية المرة اللامحة الذكية.

وسوف نحاول أن نحلل ونقرأ عمليتين بارزتين من كلية إبداعها الروائى:

١- ليل ونهار.

٢- العربة الذهبية لا تصعد إلى السماء.

### **العشوائية وتفكك المجتمع فى (ليل ونهار)**

(ليل ونهار) عنوان روائى دال واضح الدلالة يتجاوز الرمز، هو كطلقة الرصاص المصوبة نحو الهدف، حيث عمق البصيرة السياسية الواعية بلغة الفن: الصورة. الفكرة - للروائية سلوى بكر فى مواجهة الانهيارات والتصدع والتدننى والسقوط الفاجع لجدل العملية الاجتماعية والمأساوية لمجتمعنا المصرى والذى يلوث مناخ حياتنا الآن، ويفرض على الكاتب والفنان الاشتباك والصراع معه حتى يمنع الاستلاب والقهر والمعاناة الذى يحاصر المغمورين والمهمشين من أبناء شعبنا الطيب المستسلم المنكسر.

إن الأحداث والوقائع وتشابكها المعقد فى هذه الرواية، كذلك الشخصيات والنماذج الرئيسية والثانوية المنحوتة من واقع حياتنا الاجتماعية الملوثة تقع هنا فى مجال الصحافة الاستهلاكية التى تغيب عقل القارئ، وتزييف وتشىء وعيه، وتقرب عبرها شيئاً فشيئاً من صورة بانورامية موسعة بالرمز والمحسوس والمجاز على إيقاع ونبض الحياة المصرية المعاشة الآن بجانب التعرف على السؤال الرئيسى والهم الأساسى للكاتبة وهو: ما حياتنا وما يجب أن تكون عليه؟



والواقع الروائي المعقد الملتزم بأحداثه وشخصياته ونماذج الدالة، مقدم هنا من منظور - ووجهة نظر الراوية الأولى "سوسن عبد الفتاح"، وهي فتاة بسيطة محببة مهمشة، تعمل محررة متواضعة في مجلة استهلاكية تجارية، هي: ليل ونهار... نموذج دال شافع لجيل السبعينات الذى كتب عليه أن يعيش أدران وقائع انتصارات الثورة المضادة للسادات على المشروع الناصرى للنهضة والتحرر القومى والذى حوشر وسقط لعديد من الأسباب لعل أبرزها هو غياب الديمقراطية فى بنيته الأساسية.

وتثير هذه الرواية من البداية إشكالية طرح الموضوع الروائى الرئيسى ما بين التلقائية والعفوية وبين القصد العمدى العقلانى النبوة، بمعنى اختيار أو فبركة موضوع متخيل ليسقط بظله الرمزي على الحاضر لينتقده ويعرّيه، وهذا قد يسمى إشكالية أخرى تتعلق بدرجة الصدق الفنى ومدى تحقيق الاقتناع وإحداث التأثير الوجدانى. إن الموضوع المقدم يقصد به وتعتمد هنا هو مسابقة غريبة ومريبة... اختيار أحد المليونيرات مجلة (ليل ونهار) للإعلان عنها، ومقدار المبلغ المرصود للمسابقة مليون جنيه لأفضل اقتراح يصل من قراء المجلة بخصوص فكرة مفيدة مبتكرة لصالح المجتمع أو بعض الناس.

وبقراءة نماذج الخطابات التى استجابت للمسابقة يمكن أن نتعرف على نماذج التفكير والطموحات لبعض شرائح المجتمع المصرى بعد انقلاب السادات فى ١٥ مايو ١٩٧٨.

#### وهذه عينة من تفكير الناس ومشروعاتهم

١- اقتراح بإقامة تمثال ضخم للشهيد أنور السادات حفيد بناء الأهرام الذى صنع السياحة حقا فى مصر؛ لأنه أدرك بنفاز بصيرته أنه لا سياحة دون سلام، فلولا لما عشنا حتى نرى بيريز يدخن النرجيلة فى مقهى فى عمان.

٢- خطاب من أصول إسلامى متطرف بعد ديباجة من تجهيل المجتمع وتكفيره ودعارة المجلات والجرائد يقترح إنشاء جمعية خيرية تخصص لختان البنات مجانا على أيدي أطباء مهرة، ويقترح بعد الختان أن تمنح

كل فتاة غطاء جميلاً للرأس.

٣- خطاب من أبناء طريقة سيدى العارف بالله الذى يقترح إقامة

مولد له بمليون جنيه لعدم وجود نقود بصندوق النقود.

وهكذا تتوالى الخطابات كاشفة عن تدنى وعشوائية تفكير الناس، وأحلامهم المهوسة والمهوشة لحل مشكلات الواقع المصرى مما كشف عن سقوط العقل الجمعى.

وهناك بُعد هام فى الرواية هو تقديمها بطلا إشكاليا هو المليونير أو رجل الأعمال (زاهر كريم) الذى أقام المسابقة ليفهم الناس وعقلية الشعب الآن. وتثير من خلاله الكاتبة وضعية التطور الرأسمالى فى مصر فى هذه الحقبة المعقدة من التحولات، حيث تراكم رأس المال والخصخصة وفوضى قوانين السوق وتحكم صندوق النقد الدولى.

كان (زاهر كريم) يعيش فى الخارج طوال عمره ولا يعرف شيئا عن مصر، وعندما مات والده وعاد ليتولى أعماله المالية التى ورثها فوجئ باكتشاف أن والده ظل متهربا من الضرائب طوال فترة نشاطه التجارى بمقدار مئة مليون جنيه. إنه لص على مستوى رفيع؛ لذلك فخطته أن يقدم مائة مليون لأى مشروع يعبر فعلاً عن مصلحة المجتمع، غير أن المجلة تلعب دورا بالمسابقة وتزييفها مما يدفعه إلى الانتحار.

إن هذه الرواية تكشف الوضعية المتردية للإعلام والصحافة الصفراء فى مصر، بجانب كشفها مافيا رجال الأعمال والثروة وما يتم من تراكم رأسمالى طفيلى على النشاط الاقتصادى المتسبب فى مجتمع الخصخصة والنبعية للدولار.

وبذلك يتم طرد رأس المال المنتج الذى يحافظ على استقلال السوق، ممثلاً فى انتحار الرأسمالى (زاهر كريم).

### **ميرال الطحاوى وجيل التسعينات ورفض الأيديولوجيا والمؤسسات**

على عكس الخطاب الروائى للمرأة من جيلى الأربعينات والسبعينات ممثلاً فى لطيفة الزيات وسلوى بكر، من اهتمام وتركيز على قضية الانتماء وبرز الموقف السياسى للروائية، والوعى بالقضية الاجتماعية والأيديولوجية. بمعنى أكثر تحديداً، علاقة الرواية بالتاريخ والسياق السياسى والاجتماعى - على عكس كل ذلك نجد أن الخطاب الروائى لجيل التسعينيات للمرأة المصرية وبعد تغير العالم وسقوط الاتحاد

السوفيتي والكتلة الاشتراكية وسقوط الأيديولوجيا المغلقة وثورة الاتصال والعولمة والصراعات العرقية والدينية والقومية، وانهيار النظم الشمولية وظهور التعددية.

نجد خطاب المرأة في التسعينات يتجنب قضية الانتماء ويبدو لا مباليا بالصراع السياسي والاجتماعي، ليس له موقف، وإبداعه الروائي ليس ملتصقا بالتاريخ؛ فهو منكفى على ذاته، وهمومه وإشكالياته الخاصة الوجودية، ويتضخم الأنا الأنطولوجي على حساب العلاقة مع الآخرين والتي تبدو جحيما وقيدا، لذلك يبرز في آليات السرد المونولوج على حساب الديالوج، والاستبطان للنفس والذات والعالم الداخلى.

ومحور كتابات هذا الجيل هو الحضور الساطع للأنثى بخصوصيتها ولغتها وحساسيتها للغة الجسد ورهافة المشاعر والعواطف والغرائز التي هي نبع الحياة والخصوبة والتجدد والاستمرارية الخلاقة أبدا.

ونتوقف في هذه الدراسة عند أبرز وأنضج كتابات هذا الجيل - ميرال الطحاوى - التي قدمت روايتين متميزتين هما (الخباء) و (البازنجانة الزرقاء).

ولعل روايتها الأولى الفاتنة (الخباء) دليل على اتجاه الرواية المصرية الجديدة في التسعينات من ناحية الرؤية والدلالة والتجريب التجديد في البناء الشكلى والأسلوب التعبيري وتقنيات السرد، حيث يبرز المكان، والجسد والموت. والمكان يؤكد التحام الكاتبة الحميم الصادق النبوة بعشيرتها البدوية وأهلها وبمثلهم ومعتقداتهم الأسطورية، فهي تقدم بحس شاعري وميثولوجي من حيث خصوبة بيئة بدو الشرقية وقبائلهم وأنسابهم ومفاهيم الجنس والذكورة والأنوثة وهوية عالم الصحراء الشاسع وسطوع الشمس الحارقة، وأنساب وأعراق الخيل النخيل، وتقديس الأسلاف والجدود وسطوتهم على الأحفاد.

إن النهج السردى وفنون الحكى في هذا النص الروائي يعتمد على مستويات الشاعرية والاقتصاد في التعبير والسخرية واللا شخصية وتداعى الذاكرة المحمومة والخلط بين العيني والمتخيل، الحقيقي والوهمي، الحلم والواقع، غير أنه معطى ومقدم في حضور وعلى لسان وضمير راوية ذات حضور أنثوى هي الطفلة (فاطمة) أو (فاطم) في الخامسة من عمرها ملتزمة إلى آخر مدى بتراث وأعراف وطقوس عشيرتها قبائل



بدو الشرقية، ومن مستوى طبقي مرتفع في السلم الاجتماعي.

وثمة تزاوج واتساق بين هواجسها ورؤيتها وأحلامها وهمومها وظمئها، وبين سكونية ورتابة واقع الحياة، هي غارقة، في الضجر والملل من إيقاع دورات الليل والنهار المتكررة. تتبدى حبيسة ومرهقة وجائعة ومتشوقة لتجاوز أسوار البيت - السجن - المعتقل - لتحلق للبعيد اللانهائي اللامحدود الطازج، فتلتحم أحلامها وتذوب في سهيل الخيل وركض الجمال وتحليق الطيور... دائماً تتسلق الأشجار وتنظر للضفة الأخرى وتحوم حول البئر المسكون وأشباحه، وتعانى فيها إحساس الابنة بالشبق الأنثوى للرجل... الفارس الحلم (يصبح الليل والنهار أتعس من ذى قبل، أجزر قدمي وأزحف في النهار أجد باب البيت على وسعه، أزحف بمواجهته الآن أرى كل شيء بوضوح، بوابة مقابلة أكثر اتساعاً وشوارباً تروح وتجيء بين العالمين المتواجهين، غرماً طينية مسقوفة تفوح منها رائحة الدخان (متى يجيء من سفرته).

وقد لا يحتاج القارئ البصير لإدراك مرارة وعقم الحبس الوجودي المأسوي الحياتي لأننا الراوية / الطفلة / المرأة / الأنثى وعمق التوحد الحميم لدرجة الاختناق من محدودية وعتامة البيئة البدوية القبلية الذكورية بكل تراتبها القمعي القائم على العرف والموروث والمحرم... فمن البداية تقرأ الإهداء الدال الموحى بالرمز والمجاز والذي يشكل مفتاح العالم الروائي المثقل بالرؤى والظنون والهواجس والاعترافات والاشتياقات الظامئة للمقاعة لروح بريئة نضرة شقية ومعذبة.

تقول الكاتبة في وضوح ساطع في المفتاح: (إلى جسدى وتد خيمة مصلوبة في العراء).

وتحليل خطاب مفردات هذا المفتاح الدال تؤكد مدى مجانية الانكفاء والاستغراق المرضى في حسبة وثنية الجسد كرد فعل لعداء وجهامة وتوحش العالم الخارجى لبيئة البدو القاسية ودورة حياة العائلة عريقة الأنساب ذات الأعراف والتقاليد القبلية الصارمة الخانقة للحرية والانطلاق اللامحدود.

ويصبح الجسد وتد خيمة مصلوبة في العراء، إنه التوحد بين التشيؤ والاغتراب



لمفردات المكان والجسد النابض بالحياة والشهوات والرغبات والسعى المحموم... هو مستلب ومصلوب فى عراء موحش.

تبدع الكاتبة فى نهج سردها الروائى الشاعرى المكثف القائم على الأداء الوصفى البصرى التشكىلى الثقيل بسيمفونية متناغمة من الألوان والظلال والتكوينات وهامس بالأصوات الخافتة، حيث المنجز المرئى ولغة الصورة / الفكرة - تصنعها فى حضور اللحظة وصيرورتها وتحولاتها فى الزمن الروائى المحتوى لدراما الأحداث العادية وحركة وسلوك الشخصيات المنحوتة من خصوصية البيئة البدوية، وتشابك وتصارع إراداتها ورغباتها ومصائرهما المتناقضة المتداخلة.

ومحاولة تقصى وقراءة دلالة ورؤى هذا النص الروائى (الخباء) لا تنفصل فى اعتقادنا عن تحديد وتشخيص سمات وملامح أسلوبيته التعبيرية وعناصر بنائه التشكىلى الجمالى ومدى التوافق والتعارض بين آليات السرد وإنتاج الدلالة وتوجيهات الخطاب الروائى المراءى، رغم ما قد يتبدى من بساطة ساحرة فيما يقدمه ويستحضره من خصوصية بيئة ودورات حياة نماذج إنسانية مغمورة تحيا وتعمل وتتزوج وتنجب وتفرح وتحزن وتموت فى دورة الحياة الأبدية المأساوية اللاهية فى عزلة عن مركزية العاصمة الوثنية المهيمنة على الأطراف البعيدة عن العمران المدنى.

وفى النهاية قد تثير رواية (الخباء) إشكالية خصوصية حياة البدو فى الصحراء ومدى تأثير ميرال الطحاوى بكلية إبداع شاعرو روائى الصحراء إبراهيم الكونى، لا سيما أن الكاتبة تنجز الآن دراسة دكتوراه عن كلية عالمه الروائى.

ومن البداية قد تؤدى وحدة المكان - الصحراء - ببدوها الفطريين وأساطيرها ومثلها وتقاليدها وحيواناتها وقسوة طبيعتها وسحر تحولاتها وأجوائها المناخية ووصف جغرافيتها لنوع من التشابه. غير أن ثمة اختلافاً بين كل من التجربتين، فإبراهيم الكونى فى كلية إبداعه الروائى يستبطن الصحراء، يهب مع رياحها ويمطر مع أمطارها وينبع مع مياهها، يتسرب مع رمالها ويدخل جحورها ليتناجى مع أصغر كائناتها، ينام فى كهوفها ويرسم لوحاته ورموزه متواصلاً مع أسلاف عجيبين، فرواياته إذن تتخلل العناصر ومشاعر الأشياء والكائنات، فأدبه أدب يؤنس ويروحن

الطبيعة والكون، ومن هنا طابع الإشراف والصوفية فيه بأسلوب ينفتح ويشعر الغاز الإنسان المعاصر ومخاوفه على رياح الأسطورة.

فى حين نرى النهج الروائى عند ميرال الطحاوى فى (الخباء) يستبطن ويقرأ ويجسد خصوصية تفاصيل حياة بدو منطقة الشرقية فى ريف مصر، ويشخص بلغة وتسخ شاعرى غنائى مكثف بالصور البصرية والوجدانية حصار واعتقال الحياة المهمشة لسلالة قبائل عربية هاجرت إلى هذه المنطقة وسكنت الصحراء على حواف المدن والعمائر... إنها تحكى عن مأساة وقمع واستلاب إنسانية المرأة، وتقدم اختيارات حسية لحياة الطفلة - فاطمة - وتتابع نموها كدليل ونموذج لقمع وهيمنة المجتمع الذكورى على المرأة، كما أنها تحليل واع لحسية الجسد ووثنيته وانكساراته.. الجسد كوتد وخيمة مصلوبة فى العراء.

تلك كانت محاولة مختصرة لرصد تحولات الخطاب الروائى للمرأة المصرية عبر ثلاث مراحل تاريخية وثلاثة نماذج يمثلن ثلاثة أجيال الأربعينات والسبعينات والتسعينات تجعلنا نصل ليقين أن المرأة المصرية قد ناضلت جنباً إلى جنب مع الرجل؛ من أجل قهر القمع والاستلاب؛ لخلق واقع إنسانى أكثر بهجة وحرية وفرحة، خاصة وأنها فى السنوات الأخيرة قد تصدت للمحاولات الجاهلية الكلامية للإسلام الأصولى والتطرف التى تسعى لتهميش دور المرأة وفرض الحجاب والنقاب والدعوة السلفية لعودتها إلى البيت... على عكس ذلك لقد أصبحت المرأة عنصراً فعالاً من أجل تدعيم أسس وقيم المجتمع المدنى التعددى الحر والليبرالى العقلانى فى عقده الاجتماعى وسط عالم يموج بالتغيرات السياسية والثقافية والعلمية.



---

## الثقافة والتأنيث

محمد عبد الله الغدامي

---

### ١ - ١ الفرز الثقافي

فى العصر العباسى الأول جرى فرز ثقافى تقرر مع الخريطة الثقافية العربية، وإن كان آخر العصر الجاهلى قد شهد ميلاد النسق الثقافى الفحولى الذى تمت العودة إليه وتمثله مع مطلع العصر الأموى، فإن مشروع التدوين فى العصر العباسى قد اعتمد النموذج الجاهلى/ الأموى، حيث جرى تدوين النسق الشعرى الفحولى مع ما يتبع ذلك من شعرنة للقيم ومن ترسيخ لصيغة الفحل الثقافى والاجتماعى.

ثم جرى مع عمليات التدوين المعتمدة على النموذج النسقى أن صارت عملية الفرز لكى تتميز ثقافة المتن، متأسسة على جذرين جوهريين ومتماثلين: أحدهما الجذر العربى الشعرى/ الفحولى، والآخر هو الجذر الفارسى/ اليونانى، وهما معاً يقومان على ثقافة تراتبية ذات هرم فحولى يستند على الذات المفردة المستبدة المطلقة، وعلى القطع بأولوية العلم الأول وتبعية اللاحق والتعالى على الآخر، وعلى كون من عدا الذات هامشياً لا قيمة له، يتمثل ذلك فى جمهورية أفلاطون التى هى قانون طبقي استبدادى وقطعى صارم فى قطعيته وطبقيته، ويتمثل أيضاً فى المعطى الفارسى/ الهندى الذى تقدمه نقولات وترجمات ابن المقفع فى (الأدب الصغير والأدب الكبير) وفى (كليلة ودمنة) مما هو بيان فى التراتب والطبقية الثقافية والسلوكية، وهذه هى الجذور التى شكلت المتن الثقافى مع فاتحة العصر العباسى، وترسخت معها القيم الثقافية المشكلة للمتن.

وبما أن المتن قد تشكل وجرى فرزه فإن الهامشى لابد أن يتشكل ويجرى فرزه أيضاً، وأول ما جرى هو تمييز الأعراب وإخراجهم ثقافياً وعرقياً، وجرى تمييز الصحراء بوصفها هامشاً مؤنثاً وبوصفها مادة حكائية، حيث صارت مادة خارج إطار الجد والمتمن، وصارت فى الهامش كمادة للتظرف والتندر، ومع الصحراء والأعراب



جاءت أقوام أخرى من مثل ما نلاحظه في عناوين كتب ورسائل الجاحظ، كالسودان والبرصان والنساء والجواري، ومن مثل الحيوان، وهذه كلها عناوين تدل على الهامش، وفي الوقت ذاته فإنها تدل، بما أنها من مؤلفات الجاحظ، على اهتمام خاص من الجاحظ بالمهمش والمنسى، وهذا ما يستوجب منا وقفة تأمل لكون خطاب الجاحظ يقف كمثال وحيد يوضح لنا العلاقة بين المتن والهامش، ويوضح لنا أساليب الهامش في تعامله مع المتن، وسنتخذ من ذلك دلائل لنا في تفهم وسائل المعارضة الثقافية في مواجهة المتن ومقاومة محاولة تهميشها وإسكاتها.

#### ١ - ٢ البيان الثقافي (المتن/ الهامش)

يمثل كتاب الجاحظ (البيان والتبيين) نموذجاً لتجاور النسقين الثقافييين، يتجاوران في حال من الصراع المكبوت، بين المتن والهامش، (الفحولة والتأنيث) بين الثقافة المؤسسية المهيمنة والثقافة الشعبية المقموعة، ولأمر هام ساد في كتاب البيان والتبيين أسلوب الاستطراد، الذي هو خروج (على) المتن، وليس مجرد خروج (عن) المتن. وإن كنا فيما سبق، وحسب قوانين النقد الأدبي، قد تعاملنا مع ظاهرة الاستطراد عند الجاحظ على أنها مظهر أسلوبى يحتكم لدعوى قالها الجاحظ نفسه في رغبته برفع الملل عن نفس القارئ، وهذه دعوى يجب أن نتبين فيها مهارة الجاحظ في المخاطلة والمراوغة من أجل التحايل على الخطاب الرسمى، والتظاهر أمامه بأن الأمر لا يعدو أن يكون لعبة أسلوبية هدفها الإمتاع والتسلية، ثم العودة بعد ذلك إلى الجد. إن التدقيق في الأمر يكشف لنا أن وراء الاستطراد لعبة أخطر من مجرد الإمتاع، بل إن الإمتاع جرى استخدامه كأداة للرفض والتعرية النقدية في صيغة ساخرة ومخاطلة وبما أن الاستطراد هو أهم علامات الخطاب في كتاب البيان والتبيين خاصة، وبما أن هذا الكتاب يمثل في ظاهره الثقافة المؤسسية وينافح عنها ويقدمها على مستوى المتن وعلى مستوى النية الجادة. بما أن هذا هو المعلن في الخطاب، إذن ماذا عن النص الاستطرادي؟ وما علاقته بالمتن، هل هى علاقة تكامل أم علاقة تناسخ، وهل هى نية سخرية الظاهري وفى إمتاعيتها المزعومة، هل تتآلف مع المتن أم تتقاطع معه...؟!.

إن ثبت لنا أنها تتقاطع مع المتن وتنسخ دعواه وتقوض أطروحته، فهل سنظل نقبل حيلة المؤلف بأن الاستطراد مجرد تسلية لتبديد ملل القارئ...؟ أم أننا سنرى في الاستطراد قيمة ثقافية معارضة تتوسل بالسخرية وباللاجدية لكي تمرر معارضتها للنسق المهيمن، فتقوضه عبر لعبة السخرية، ومن ثم فإن المؤلف يتوسل بالاستطراد لكي يتمكن من العبث بالنسق دون ملاحظة من الرقيب الثقافي المؤسساتى...؟

إننا أمام حالة ثقافية فريدة ومتطورة في إتقانها للعبة المعارضة حيث تتخذ من المضمرة النصية وسيلة للإفصاح عن المكبوت وعن معارضتها للنسق المهيمن، وهنا نحن في مثال الجاحظ أمام تمثيل فعلى لحال الخطاب بين نسق ظاهر ونسق مضمرة، وهما في وضع تناقض وتناسخ، فيما بين المتن والهامشي، بين الفحولة والتأنيث.

## ٢ - ١ الحكاية الناسخة

يروى الجاحظ حكاية عن امرأة أعرابية اسمها (غنية) كان لها ابن شديد العرامة، كثير التلفت إلى الناس، مع ضعف أسر، ودقة عظم، فواثب مرة فتي من الأعراب، فقطع الفتى أنفه، وأخذت غنية دية أنفه، فحسنت حالها بعد فقر مدقع، ثم واثب آخر، فقطع أذنه فأخذت الدية، فزادت دية أذنه في المال وحسن الحال، ثم واثب بعد ذلك آخر، فقطع شفته، فلما رأت ما قد صار عندها من الإبل والغنم والمتاع والكسب بجوارح ابنها، حسن رأيها فيه فذكرته في أرجوزة لها تقول فيها :

أحلف بالمرورة يوما والصفاء      أنك خير من تغاريق العصا

ترد هذه الحكاية في كتاب العصا، وهو واحد من أهم مباحث الجاحظ في البيان والتبيين، وهي حكاية تضمّر أشياء كثيرة في علاقاتها مع النسق، وفي التقاطع بين الهامش والمتن، سنعرض لها هنا.

## ٢ - ٢ المأزق النسقى

هذه الحكاية جاءت من باب الاستطراد الذى هو ديدن الجاحظ في البيان والتبيين، والمتن هنا هو العصا، ولقد خرج الجاحظ على الحديث الجاد عن العصا؛ ليأتى بهذه القصة، وهي قصة نرى أنها تحمل دلالات على كيفية حركة الجاحظ في تعامله مع المتن وفي وضع المتن والهامش في مواجهة سافرة، وأول علامات هذه

المواجهة هو ما يمكن أن نلاحظه من لعبة المكاشفة ضد المنطق النسقى. والمنطق النسقى يتكئ على نوع من الخطاب الذى يقول ما لا يفعل، وبه تكون الدلالة غير منطقية ولا واقعية، وهذا بالضبط هو ما تفضحه هذه الحكاية، فبطلة الحكاية اسمها (غنية) ولكن هذه الغنية فقيرة مدقعة، وهذا مأزق لغوى يعرى منطق اللغة ونسقيتها، من حيث انشطار الدلالة بين الاسم والمسمى، فالغنية ليست غنية، كما أن الفقيرة ليست فقيرة، إذ جرى حجب فقر المرأة عن الأنظار مذ كان اسمها غنية، مع أنها ليست غنية. وهذا المأزق اللغوى النسقى هو ما راحت الحكاية تحاول معالجته، ولكنها تعالجه بطريقة ساخرة، مما يجعلها تمعن فى السخرية من النموذج المؤسساتى فى التعبير ومن مؤسسة المجاز التى تسمح بأن تدل المسميات على غير ما تعنى، ولا تقيم علاقة منطقية بين الاسم والمسمى، وليس يعنى المؤسسة المجازية أن تكون المرأة غنية أولاً تكون، وقد منحتها هذا الاسم، كما لا يعنيه أن تعلن عن فقرها عبر نظام التسمية، فالمجاز والحقيقة شيئان غير متلازمين، وهنا يأتى الجاحظ الساخر ليوظف الاستطراد فى مواجهة المتن، ويجلب هذه القصة التى ستتولى تصحيح الخطأ اللغوى وتحول المرأة إلى امرأة غنية فعلاً، اسماً ومسمى.

ولكن كيف تفعل ذلك...؟

إنها تفعله بطريقة تمعن فى السخرية والفضح فى مواجهة المتن فتأخذ رموز المتن كلها وتضعها تحت الموضع. وتجلب فتى ذكراً وتأخذ أكثر الواجهات الذكورية وهى الوجه، فتأخذ فى تقطيعه إرباً، ثم تعرى لغة الذكر، فهو فتى عرّامة، أى أنه سليط اللسان يتناول فى القول مع التباهى بنفسه، والتعرض للآخرين، وهذه هى صفات النسق الشعري الذى يوظف اللغة كقيمة ذاتية سلطوية تقوم على الادعاء والاعتداء اللفظي، وكأن الحكاية هنا ترسم صورة هزلية للفحل النسقى / الشعري عبر صيغة ابن غنية، ثم عبر وضعه فى امتحان صارم لمواجهة دعواه وتحمل تبعات سلطته وتسلطه.

وتمعن الحكاية فى سخريتها من النسق الفحولى، فهذا الولد العرّامة يأتى لا كإنسان بل كمجرد ولد للمرأة غنية/ الفقيرة، يأتى الفتى بلا اسم ولا لقب ولا صفات



غير صفة واحدة هي كونه عرامة، وعدم التخصيص يعنى تعميم المثال واضمار السخرية من النموذج الذكوري المتكى على سلطة البلاغة وقوة الادعاء.

ويجرى تقطيع الوجه المذكر لمصلحة المرأة ولمصلحة إعادة القيمة العملية للغة، من أجل أن تكون كلمة (غنية) ذات مدلول حقيقي، مع ما يحمله ذلك من تعمد للعبث بالوجه المذكر، وهو تقطيع يتمثل مع ما يفعله الجاحظ حينما يمزق المتن لمصلحة الهامش فيستطرد واصفا الاستطرد بأنه لإزالة الملل عن القارئ، أى أن المتن ممل والاستطرد ممتع.

والمتن ممل؛ لأنه رسمى ومؤسستى ونسقى، والخروج عليه يصبح من باب تقطيع النسق والسخرية منه. كما أن القصة تتضمن الانتصار للأنثى المهمشة منذ جاءت صياغة الحبكة لصالح المرأة، وذلك ما يؤكد أن الاستطرد خطاب نقدى يعرى عيوب الرمز النسقى، فى ذكوريته وفى ادعائه اللفظى وفى مفارقتها ما بين القول والفعل، وتسعى الحكاية إلى إصلاح الخلل فى التركيب النسقى، من أجل الانتصار للمنطقى والإنسانى.

## ٢ - ٣ العصا الرمزية

هذه الحكاية جاءت من باب الاستطرد والتظرف، وسط (كتاب العصا) فى البيان والتبيين للجاحظ، والعصا وثقافة العصا جاءت أصلاً فى مساق الدفاع عن الثقافة العربية ورموز هذه الثقافة، ومن أهم هذه الرموز تأتى العصا التى راح الجاحظ يعدد مزاياها ويصف وظيفتها ويؤكد على أهميتها وعلى أبعادها الدلالية البلاغية / الفحولية بوصفها رمزاً وبوصفها علامة نسقية.

وبما أن الحكاية ترد فى كتاب العصا، والعصا تمثل رمزاً ثقافياً، لها علاقة عضوية بالمفهوم النسقى لشخصية الفحل، فإننا نقف - أولاً - على الأبعاد الدلالية الرمزية للعصا وعلاقة ذلك بنظرية البيان، حيث يقوم كتاب العصا على مفهوم مركزى فى نظرية البيان، فالعصا آلة بلاغية، بل هي ركيزة البلاغة والبيان، ومن دونها لا يكون البيان. وقد قال عبد الملك بن مروان: لو ألقيت الخيزرانة من يدي لذهب شطر كلامي. وقبله أدرك سحبان وائل أن لسانه قاصر وذهنه معطل ما لم يمسك العصا بيده،



فينطلق بليغاً ضارباً فى القول والبيان بسبب هذه الآلة السحرية، وقد عجز عن الاسترسال فى الخطابة حينما طلب منه معاوية ذلك؛ لأنه لم يكن يحمل عصا، ولم يتمكن من الانطلاق فى خطبته حتى أحضروا عصاه من البيت بعد أن جرب عصا أخرى معارة لم تفد فى تحريك قريحته، ولما حضرت عصاه راح يخطب النهار كله.

والعصا كمال وتكميل؛ ذلك لأن الأبدان قاصرة. بما أنها محدودة فإذا أمسكت بالعصا طالت الأبدان بعد قصر، وتقوت بعد عجز وامتد اللسان مع العصا؛ ليكون طويلاً وبليغاً. كما أن حمل العصا دليل على التأهب للخطبة والتهيؤ للإطناج.

إنها العصا ومفعولها الزيادة والتكميل "ومن شأن المتكلمين أن يثيروا. بأيديهم وأعناقهم وحواسبهم، فإذا أشاروا بالعصا فكأنهم قد وصلوا بأيديهم أيادى آخر - البيان ٤٤٤"، وكل ما زادوه فى الأبدان ووصلوه فى الجوارح فهو زيادة فى تعظيم تلك الأبدان... وذلك أهيب فى القلوب وأهول فى الصدور وأعظم فى العيون - ٤٤٥".

والعصا هنا قيمة فحولية فهي زيادة فى لسان الخطيب وفى جسمه، ولا تتأسس فحولة اللغة وبيانية البيان إلا بواسطة العصا، ولولا العصا لما بقى سوى نصف عبد الملك بن مروان، أى نصف التاريخ ونصف الدولة ونصف الرجولة، كما ينص الاقتباس المذكور أعلاه، وماذا ستكون عليه حال سحبان وائل لو لم تكن له عصا...؟!.

وهذا بالضبط ما يسعى الجاحظ فى البيان والتبيين إلى تأسيسه فى ذهن القارئ عبر متن الكتابة، حيث يجرى تقديم العصا فى كتاب خاص بها، وترسيخها كقيمة فحولية بيانية لا تتحقق الرجولة والخطابة إلا بوجود العصا، وفقدانها يكون علامة نقص وعى. وستكون القاعدة البلاغية والقانون الثقافى أن لا بيان بلا عصا ولا كمال بلا خيزرانة.

ولا شك أن سحرية العصا قد تأسست تبعاً لذلك فى الذاكرة الثقافية وفى الخيال الإبداعى، حتى لقد صارت العصا والعمامة علامتين سحريتين لهما فعل إعجازى وخوارقى، وبهما يدرك الرجل كل غاياته التى يعجز عنها إذا لم يك صاحب عصا وعمامة. وحكاية حسن الصائغ البصرى فى ألف ليلة وليلة شاهد ثقافى على ذلك حيث تأتى (الطاقية والقضيب)؛ ليكونا الأنوار السحرية التى تهب لنجدة حسن البصرى

ومساعدته على استرداد زوجته الهاربة منه إلى عالم الجان الذين هم أهلها الأصليون وكان قد خطفها من قبل رغم إرادتها، ولما تمكنت من الهرب عادت إلى عالمها الخفى، واستحال على حسن أن يسترد زوجته الجنية فى البدء، غير أنه لما حصل على طاقة وقضيب (عصا) تمكن من استرداد زوجته الجنية. وبذا فإن فحولة البصرى ظلت خارج الفعل والتحقيق إلى أن أمسك بالعصا والطاقة السحريتين.

ولكن ما الذى منح العصا هذه القيمة السحرية...؟

إن الجاحظ يدرك أن ليس بين الكلام والعصا سبب (البيان ص ٣٩٨). ولكنه فى الوقت ذاته يلمس البعد السيميائى الذى يجعل العصا ذات دلالة جوهريّة فالعידان جواهر وهن جواهر كجواهر الرجال، كما يقول (ص ٤٣٣) فهى هنا تنتسب إلى سلم القيم الطبقيّة / الفحوليّة، من حيث الرتبة والهرمية، وليس كل عود بذى شأن، ولذا تتفاوت العيدان كتفاوت الرجال، وليس كل رجل فحلاً، وما كل لسان بليغاً، وكذا فليس كل عصا بذات جاه وشرف، ولكن إذا ما اجتمع الشرفان، شرف الفحولة وشرف جواهر العيدان فهنا يكون البيان بشطريه كاملاً غير منقوص.

ولا يتم التعرف على وجه المجد وشرف الفحولة إلا عبر هذه العلامة الفارقة "ولكل جنس سيما، ولكل صنف حلية وسمة يتعارفون بها - ص ٤٣٣".

وبما أن العصا من جواهر العيدان فإنها تكون بذلك رجلاً فحلاً، وتكون علامة على جنس، وهى حلية وسمة ولذا فهى عضو يضاف إلى عضلية الرجل وجثمانية الفحل والعصا يد أخرى (ص ٤٤٤) هى أداة لتضخيم الفحولة وتكبير الذكورة. والعلة تكون فى فعل التهويل.

على أن لعبة التهويل التى يشير إليها الجاحظ (ص ٤٤٣) هى لعبة بلاغية خطابية تتوسل بالتأثير السيميائى لإحداث الرهبة فى النفوس وإظهار الذات بمظهر تهويل يغطى على نواقصها يمنحها كملاً ظاهرياً، أو عرامة لفظية، وبزيادة بلاغية وعضلية بما أن العصا امتداد للجسد، وبذا يتمدد الجسد مع مزيد من الحركة الحرة التى توفرها العصا بالتهويل والتلويع ويتضافر ذلك مع جهورية الصوت لكى يتمدد سلطان اللفظ ويغطى أفق الاستقبال ويملاً الفضاء الصوتى. وهنا يكون الخطيب وتكون الخطابة كامتداد للرغبة الشعرية.

هذه هي العصا فى المتن البلاغى،

ولكن ماذا عنها خارج هذا المتن...؟

هنا تأتى حقيقة أخرى لا تنافس الحقيقة الأولى فحسب، بل تكاد تلغيها وتقوضها، وذلك حينما أخرج الجاحظ العصا من المتن إلى الاستطراد، وجعلها مادة للتظرف والسخرية ثم حولها إلى الهامش بعد أن كانت متناً. وهذه هي لعبة المتن والهامش لدى الجاحظ، كما يجب علينا أن نتوقف ونسأل.

٢ - ٤ أيهما الأصل...؟

فى حالة الجاحظ يحق لنا أو ربما يجب علينا أن نتساءل عن أيهما الأصل الكتابى عنده، أهو المتن أم الهامش...؟

وهل كان الجاحظ يستطرد خروجاً عن المتن، أم أن المتن عنده كان وسيلة يتوسل بها كى يخرج إلى الهامش من تحت المتن، ومن ثم لا يكون المتن إلا قناعاً يتوسل به لغرض أبعد من مجرد تسلية القارئ...؟

لقد كان الجاحظ يقول فى علنه إنه يستطرد لكى يسلى القارئ ويزيل عنه الملل، غير أننا نجد من المبررات ما يكفى لكى نتساءل عن وظيفة الاستطراد عنده، وعما إذا كان لهدف أبعد من الدعوى المعلنة، خاصة أن الاستطراد يحدث فى كتاب البيان والتبيين أكثر من غيره، بل إنه لا يوجد فى أعماله التى يتعامل فيها مع القضايا المهمة كالبخلاء ورسائله العديدة.

على أن حكاية (غنية) تدفع إلى طرح هذا التساؤل، هذه الحكاية التى جاءت وكأنها مجرد استطراد وإمتاع، غير أنها تحمل جرثومتها النصوبية الخاصة التى سوف تقتل النص الأصل، أو ما نسميه المتن، وكأنما جاءت لتلغى الخطاب المؤسساتى وتزرع بدلاً عنه خطاباً آخر، خطاباً كان هامشياً واستطرادياً، ولكنه سيصير أصلاً ومتناً عبر مفعوله المخاتل للفعل النسقى.

وما علينا إلا النظر وإعادة النظر.

وهاهى صيغة (تفاريق العصا) التى جاءت الحكاية متفرعة عنها، وقد خرج الجاحظ عن الحديث عن العصا فى حال كمالها إلى العصا فى حال تهشمها وتكسرها إلى



فتات هي التفاريق، ويتحدث الجاحظ عن تفاريق العصا ناقلاً جواب ابن الأعرابي الذي سئل: ما تفاريق العصا...؟ فقال: "العصا تقطع ساجوراً وتقطع عصا الساجور فتصير أوتاداً، ويفرق الوتد فتصير كل قطعة شظايا، فإن كان رأس الشظاظ كالفلكة صار للبحتى مهارة - وهو العود الذى يدخل فى أنف البحتى - وإذا فرق المهار جاءت منه تواد".

إذا أخذنا هذا الكلام بالاعتبار وتصورنا تحول (العصا) من الوحدة والكمال إلى (التفاريق)، ثم انطلاق الجاحظ بالحديث عن العصا فى حال تهشمها وعن فوائد هذا التهشم، فكأنما ذلك إشارة إلى تفتت المتن إلى الهوامش، وتحوله من الكتلة الصلدة ذات الوجه الواحد إلى الوجه المفتت، حيث هو الأفود والأنفع.

على أن مشهد هذا الرمز الفحولى يتمزق، كما تمزق وجه ابن غنية، ويتحول إلى تفاريق، جعله عملياً أولاً، ثم إنه أخرج الرمز من سياق إلى سياق آخر مغاير ومخالف. السياق الأول هو المتن حيث المجد البلاغى للعصا، والثانى هو الاستطراد حيث يتكسر شرف العصا، وبدلاً من كونها قيمة بلاغية وخطابية صارت سواجير، وقد ذكر الجاحظ أن السواجير تستعمل للكلاب (ص ٤١٤).

يحدث هذا التبادل للرمز ما بين فحولة المتن وكلاب الهامش.

ثم إن العلاقة ما بين العصا ووجه الرجل من جهة، والعرامة - وهى ضرب من ضروب البلاغة الأنانية - من جهة أخرى، لهما علاقة ذات مدلول حاد على تحول غير تلقائى وغير برىء، وازدواج الخطاب هنا ما بين متن واستطراد أو ما بين متن وهامش حيث نجد ثقافتين متعارضتين تنقض إحداهما الأخرى، وكأن الثقافة هنا تتحرك ضد ثقافتها، ضد ذاتها، مذ صار الاستطراد ناقضاً للهامش ومضاداً له. وكأن الاستطراد ما جاء إلا ليقرب وجه الخطاب ويدير وجه الثقافة، وهى حركة مكررة ربما تشير إلى إستراتيجية ثقافية تهدف إلى مقارعة الخطاب بالخطاب والتمتن بالهامش، وبالتالي فهى حركة ناسخة تنسخ وتلغى، تقول وتشطب، تثبت وتنفى، ترفع وتخفض، على غرار الأسلوب البلاغى بالذم بصيغة المدح.



## ٢ - ٥ تأتي فكرة (التقطيع)

على أنها شفرة مركزية في حكاية المرأة الفقيرة غنية، فالوجه المذكر يتحول إلى قطع وتفاريق، فالأنف والأذن والشفة تتساقط في الحكاية عضواً بعد عضو، كما أن العصا تتحول إلى تفاريق وقطع مبعثرة. والطريف أن العصا والوجه معاً يصبحان مفيدتين ونافعين بعد تحويلهما إلى تفاريق، وهما غير نافعين في حالة بقائهما سالمين. وتبدأ المسألة مع عقدة (العرامة) وهي الشراسة اللفظية وطول اللسان، والعرامة شراسة ذكورية تتخذ القدرة اللغوية ذريعة للعبث والمشاكسة، ولكنه عبث ادعائي، قول بلا فعل، كما هو النموذج الشعري. إنها صورة عن البلاغة في وجهها السلبي، وهكذا يظهر الولد ابن غنية بهذه الصورة حيث يمتلك لساناً حاداً وبليغاً وتكتمل فيه صفات ثلاث هي: الذكورة / البلاغة / عدم النفع.

ومن هذه الصفات تظهر نوايا السخرية من النموذج البلاغي الذكوري الرحمي الذي هو النموذج الفحولي / الشعري. ويجري عرض الغلام بوصفه رمزاً هزلياً على تلك البلاغة، يجري تعريضه للواقع المعاشي الفعلي كي ينفضح النموذج. بما أنه غير نافع وبما أنه عاجز، ولا يملك سوى الادعاء اللفظي.

وهو لم ينفع أمه الفقيرة، مع أنه قد عرم أمه أي شرب لبنها، من قولهم عرم الصبي أمه، أي رضعها. ولكن عرامته تحولت إلى فعل سلبي جلب الضرر له وللناس، لولا أن الحكاية قلبت الموازين وحولت الضار إلى نافع.

بدأ النفع مع التقطيع، تقطيع الوجه، ومع كل قطعة كانت الأم تأخذ الدية، فأخذت دية الأنف، وهي دية كاملة حسب الحكم الفقهي في أخذ كامل الدية عن العضو الذي لا مثيل له في الجسم، وأخذت دية كاملة أخرى عن الشفة، مثلما أخذت نصف دية - عن الأذن، بما أن في الجسد أذنين، أي أنها حصلت على ديتين ونصف، أي ما يعادل قيمة الولد مرتين ونصف، ولو قتلوه مرة واحدة ما جاءها سوى دية واحدة، إنه هنا وبهذه الطريقة أثمن وأنفع، ولقد بقي الولد حياً في الحكاية، وبالتالي فهو مهياً كمصدر لمزيد من الديات طالما أن فيه أعضاء قابلة للقطع من دون أن يموت. واغتنت غنية الفقيرة، من بعد إدقاع وشبعت من بعد جوع، وقالت كلمتها عن ابنها إنه خير من (تفاريق العصا).

هنا ومع هذه الكلمة تبدأ عمليات الترميز الثقافي، فالذى يجرى تمزيقه هو (الوجه) والوجه تحديداً دون سائر الأعضاء. وفي الوجه يجرى تقطيع الأنف والأذن والشفة. ولو تأملنا فى ذلك لوجدنا أن الممزق هنا هى أدوات الحلية البلاغية، والخطيب الذى يفقد أنفه وشفته سوف يكون ذا وضع مضحك وباعث على الاستهزاء، وسوف تتضاعف الصورة الهزلية لهذا الخطيب إذا ما كان مقطوع الأذن. ولك أن تتصور المنظر المضحك لخطيب مقطوع الأذن والشفة والأنف، من حيث المظهر ومن حيث أثر ذلك على اللغة وصوت الخطيب، وتتزايد السخرية مع العصا المتهدمة إلى تفاريق، والحكاية تقدم لنا هذه الصورة الهزلية دون أن تقطع دابر الخطابية الفحولية إذ أنها قد أبقت على اللسان دون مساس. فاللسان هو أداة ابن غنية لكى يمارس عرامته، وهى عرامة لولاها لما حصل التقاطع النسقى، ولذا تقطعت أوصال الوجه الأخرى دون اللسان.

هنا تأتى علامة الربط بين العصا والوجه، وبينهما والعرامة لتكون باباً للسخرية من المتن الرسمى. ذلك بما أن الوجه المذكر هو العلامة الثقافية على المتن وتأتى العصا بوصفها علامة مساعدة تكتمل بها أداة الفحولة والبيان. وإذا ما جرى تقطيع الوجه والعصا وتحويلهما إلى (عرامة) فإننا أمام مشهد يقول بلا نفعية هذا الرمز ومن ثم جواز السخرية منه، ولا يتحول هذا الرمز إلى علامة مفيدة إلا عند تقطيعه وتحويله إلى تقاريق.

والعصا والوجه فى خطاب الجاحظ هما شىء واحد، كما نستخرج من عرضه فى (كتاب العصا) حيث تبرز العصا بوصفها علامة ثقافية رمزية فهى شطر الكلام وهى لب الخطابة والبلاغة، هذا ما يقوله المتن كما يقدمه الجاحظ، غير أن الهامش يأتى بحركة مستديرة؛ ليغير وجه الخطاب فيمزق الوجه ويهشم العصا، وينتصر لثقافة البسطاء والفقراء على حساب ثقافة النسق.

أهى مسعى لقتل الخطيب، مثلما قتلت صحيفة المتلمس الشاعر...؟ إن كتاب العصا للجاحظ هو فى حقيقته الرسمية كتاب فى الخطابة، وليست العصا إلا علامة

بلاغية خطابية، بالمعنى الإيجابي حسب ظاهر الأمر، ومن هنا فإن تمثيل العصا بالوجه، وليس بأي عضو ذكوري آخر – كما هو الافتراض الأقرب – يوحى بشيء يلامس الخطابة تحديداً، لاسيما أن الأعضاء التي جرى تقطيعها هي من حلية الخطيب والبليغ.

ولا شك أن الثقافات كلها تحمل لنا قصصاً وحكايات عن تقطيع يجرى ضد الجسد الذكر، ويمس أكثر ما يمس عضو الذكورة منذ أيام عناة الكنعانية وخصيها للرجال. وتلك مسألة تعودت عليها الثقافات، ولكننا هنا أمام تحول وانصراف جذري، فالعصا وجه مذكر. وهي، أي العصا، في الوقت ذاته رمز بلاغي ومتن ثقافي، وإذا ما جرى تحويل ذلك إلى مشبه به مثير للضحك؛ لأنه غلام عرامة وغير نافع، وجرى تقطيع هذا الوجه مع ربط ذلك كله بتفاريق العصا، فإن إعادة قراءة الخطاب الثقافي عند الجاحظ تستدعي الأسئلة والافتراضات بقوة وتحد.

وإن كان العرب يقولون في أمثالهم إن الفحل لا يرغم أنفه إلا أن الحكاية هنا رغمت أنف الفحل، وبصورة هازئة وساخرة. ولم تظهر فوائد الوجه والعصا إلا بعد هذا الترغيم.

فهل هذا يعني أن تهشيم الرمز الواحد وتفريقه إلى مجموعة رموز، هو ما يؤدي إلى النفع، ومن ثم تحويل المتن إلى منظومة متعددة مما كان في عرف الأصل مجرد هوامش ومحقرات...؟ على أن اهتمام الجاحظ بالهامشي في كتبه ورسائله يساعد على تبين وجهة التساؤل.

إن للحكاية وجوهاً من التأويل تجعلها نافذة مواربة يستطيع الدارس أن يتسلل منها إلى دار الجاحظ فيرى أشياء لن يراها لو دخل من الباب الرسمي.

### لعبة الاستطراد أو طرد المتن

يستطرد الجاحظ كي يطرد المتن، بوصف ذلك أحد أساليب المعارضة المخاتلة، وتبدأ اللعبة – أولاً – بواسطة الانحراف بالكلام عن وجهته وتوجيهه نحو انعطافه ذهنية وثقافية مختلفة ومخالفة للمتن. ثم ينعطف الكلام مرة أخرى نحو وجهة ثانية تتولد عن الأولى. وفي هاتين الحركتين يرتحل الخطاب بعيداً عن المتن، وهو



ابتعاد ذهنى وثقافى يفضى حقيقة إلى إلغاء الأصلى والسخرية منه ويؤدى إلى إحلال قيم ثقافية بديلة ومنافسة.

فنحن فى كتاب العصا نقرأ أقوال الجاحظ واقتباساته عن العصا الفحل، ثم ينحرف بنا الخطاب باتجاه قول سائر عن (تفاريق العصا) وما أن يأخذ الجاحظ بشرح القول حتى ينحرف ثانية إلى حكاية عن المرأة الأعرابية الغنية/ الفقيرة، ويعقد القرينة الاستطردادية بين الحكاية والقول فى عقدة سردية تشويقية وتتابعية. ويدخل الكتاب بعد ذلك إلى مجموعة من الحكايات عن العصا تتوالى واحدة بعد أخرى، وكلها تفيض بالطرائف الساخرة مما يلغى رسمية المتن وجديته، وتحتل السخرية واجهة الخطاب وكأنما هى غايته وجوهره. وهنا يجرى تهشيم الجذر الذى يقوم عليه المتن.

والجاحظ فى هذا كله لا يبتكر شيئاً من عنده، إنه فحسب يستضيف الأعراب والشعبيين والصعاليك والظرفاء والهامشيين، ويضعهم بجانب البلغاء والوجهاء، ثم يسمح للهامشيين بأن يتكلموا بلغتهم وبحكاياتهم وهواجسهم، ويترك حكايات الناس تزاحم أقاويل البلغاء والخطباء والوجهاء، وهنا ستكون الغلبة للحكاية على البلاغة، وستكون للهامش على المتن.

وهذا ما جعلنا نتساءل عن نوايا الخطاب وعن مشروع النص واستراتيجيته. وهو تساؤل يفضى بنا إلى الزعم بأن الجاحظ لا يكتب المتن ويقصده بقدر ما يكتب الاستطراد ويهدف إليه، وهو يستحضر المتن لكى يضعه فى مواجهة هزلية مع الهامش، وهو إذ يضرب هذا بهذا لا ينحاز إلى واحد دون الآخر، ولكنه يدع القصص والحكايات تتكلم، مستخدماً لذلك كل الحيل السردية مع الاستعانة بالسخرية كأداة نافذة وفعالة، وهذا ما يغلب جانب الهامش إذ إن الهامشى هو الأقرب للسردية الساخرة، مما ينشأ عنه نوع من التعاطف القرائى ويميل القراء إليه لإمتاعته، وتتحول شخوص الحكايات إلى صور حية ومألوفة ومحبة، فيتعاطف معها القارئ، وبذا ينتهى الخطاب مع القارئ ليكون خطاباً مضاداً ومعارضاً وخطاباً نقدياً ساخراً.

هذا صراع تتولاه الثقافة بحضور أنساقها المتضاربة المتن منها والهامش، ولكن ذلك كله من إنتاج مخرج مسرحى ماهر اسمه أبو عثمان بن بحر الجاحظ، الذى أفلح،



فى التحليل على المتن حتى تمكن من اللعب والسخرية؁ وتوسل لذلك بالاستطراد الممتع  
فى مقابل المتن المل.

## المرأة/ الحرية .. وجرأة البحث

محمد دكروب

بين يديّ كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة" الصادر منذ مائة عام، استحضرت بعض الصور والشخصيات الروائية والوقائع:

- استحضرتُ، مثلاً، صورة "سنية" في رواية الحكيم الأولى "عودة الروح"، الصادرة قبل أكثر من نصف قرن (١٩٣٣): فتاة متفتحة على دنيا جديدة، بذهنية متحررة متطلعة إلى انطلاقةٍ ما، نشأت وسط عائلة شبه برجوازية، وجهها يشبه وجه "إيزيس" وأول ما تظهر، في الرواية، تظهر في ثوبٍ أخضر يحيل بالتأكيد إلى مصر ورايتها.. "سنية" مصر هذه تحرّض حبيبها مصطفى، الشاب المتكئ على ثروة أبيه الإقطاعي، "وارث عاطل"، فلا يفكر بعمل أي شيء.. تحرّضه "سنية" - كشرط لقبولها الزواج منه - أن يوظّف ثروة أبيه الإقطاعي، في حركةٍ لبناء مؤسسات صناعية حديثة لمصر.
- وأستحضر أيضاً صورة "زينة" في رواية توفيق يوسف عواد الأولى "الرغيف"، الصادرة قبل أكثر من نصف قرن (١٩٣٩): فتاة ريفية فقيرة، تحب الشاب المتنور، الآتي من عائلة تجارية، والمناضل ضد السيطرة التركية، الساعي لتحرير وطنه اللبناني والأوطان العربية جميعها، وبناء الدولة العربية الموحدة، المستقلة والمتقدمة.. "زينة" تجد حُرّيتها في مساعدة حبيبها - المطارِد من السلطات التركية - على التخفي في الجبل.. ثم تشارك في حركة الكفاح السري لتحرير حبيبها، بعد أن اعتُقل، وتحرير بلادها من الأسر والاستبعاد.
- أستحضر صورة هاتين الشخصيتين، اللتين دخلتا إلى طلائع أدبنا الروائي، بهذا الوعي وهذا الدور خاصة، ربما قبل تواجدهما الفعلي والعام، في المجري الواقعي للحياة الاجتماعية والحركة الكفاحية.. فيخيّل لي أنهما قد طلعتا من ذلك المناخ النهوضي التحرري العام، مناخ التطلع إلى مجتمعٍ جديد، متقدم،

يتفاعل مع تحولات المجتمعات المتقدمة.. هذا المناخ الذى كان الأساس فى صدور كتاب قاسم أمين، وكذلك من المناخات والحالات الصراعية التى أثارها صدور هذا الكتاب، وما رافقه وأعقبه من حركات كفاحية شاركت فيها المرأة بفاعلية، ثم الحركة الكفاحية اللاحقة من أجل تحرير المرأة نفسها ودخولها مجالات العمل. وقد أقول: ان فى "سنية" الحكيم، و"زينة" عواد، أشياء من تطلعات قاسم أمين تفاعلت فى ضمير هذين الكاتبين الرائدتين.

ومن اللافت هنا: أن كلاً من المبدعين قد أوكل الدور الطليعى، فى كل من الراويتين الرياديتين للمرأة الفتاة.

فكانا - بهذا - فنياً - واجتماعياً ومستقبلياً: رائيتين متقدمين. أصغيا إلى نبض المجتمع وتفاعلاته العميقة، ورأياً ما سوف يتكشف فى المرأة من قدرات، إذا هى انتزعت حريتها وحرصت على أداء دورها الطبيعي فى مجتمع تشارك هى فى تحرره وبنائه وتقدمه.

فإذا كانت هاتان الشخصيتان الروائيتان نتاج الرؤية الإبداعية لرائدين كبيرين، فهما، وبالقدر نفسه، نتاج مناخ نهضوى عام سبق أن صدر فى سياقه، وعبر عنه، الكتاب الرائد الذى نحتفل اليوم بمرور مائة عام على صدوره، ومائة عام من حركة تحرير المرأة العربية.

فهل هى مجرد مصادفة، ياترى، أن تصدر، فى العام نفسه لصدور كتاب قاسم أمين، أول رواية عربية - فيما نعلم - تكتبها امرأة، سبقت مختلف الروايات العربية الريادية التى نعرفها، هى رواية "حسن العواقب" الصادرة عام ١٨٩٩، للأديبة اللبنانية/المصرية زينب فواز؟ فقد كانت هذه الرواية - من حيث إن كاتبها تتوسل هذا النوع الكتابى، ولو بشكل أولى، لتقول موقفاً تحررياً، فى الكتابة وفى المجتمع - تشكل جزءاً من المواقف الجريئة لهذه الكاتبة حول مسألة تحرير المرأة التى ترتبط - فى ذهنها - بقضية تحرير المجتمع وتقدمه. وتبرز فى هذه الرواية شخصية "فارعة" الحرة فى مواقفها والتى تخوض صراعها لتأكيد مواقفها هذه.

أقول: هل هي مجرد مصادفة، صدور الكتابين التحرريين، في العام نفسه، أم هما نتاج المناخ النهضوى في الحياة الثقافية المصرية عامة، والتطلع إلى بناء مجتمع جديد، كان ما يزال في حال الانتقال من مجرد مجتمع زراعى إقطاعى إلى التكوينات الأولية لمجتمع رأسمالى مدنى صناعى/تجارى، لابد أن يشكل تحرر المرأة ودخولها معترك العمل والحياة الاجتماعية – بالضرورة – عنصراً أساسياً فى بنية هذا المجتمع.

وقد أقول: إن هذه المصادفة الموضوعية التى تجلت فى أنه قد صدر، فى العام الواحد نفسه (١٨٩٩)، كتاب حول "تحرير المرأة" وضعه رجل.. ورواية للتحرر الاجتماعى هى "حسن العواقب" وضعتها امرأة من الناشطات، فكراً وعملياً، من أجل تحرر المرأة – هذه المصادفة، إلى موضوعيتها، تكاد تكون رمزاً.

وليس مبالغة القول: إن هذه الشخصيات الروائية، ومثيلاتها فى روايات أخرى أصغى مبدعوها لنبض المجتمع.. لم تبق مجرد شخصيات فى روايات، فكانها غادرت عالمها الروائى (المتخيل) لتدخل معترك الحياة الاجتماعية.. وخلال نضالاتها تنامت وتكاثرت، فكوّنت حركات وتجمّعات لتحرر المرأة والدفاع عن حقوقها.. شاركت فى الأحزاب السياسية التحررية، شاركت فى المظاهرات والاعتصامات والإضرابات والمعارك التحررية وحركات المقاومة.. رُجّ بها فى المعتقلات وتعرضت للتعذيب، بسبب آرائها ومواقفها وكفاحها.

كسبت المرأة حقها فى الحرية، وحقها بأن تواصل نضالها لاستكمال حريتها، من حيث هى امرأة، أولاً، لا تزال تحاصرها قوانين جائرة سنّها رجعيو المجتمع الذكورى، ثم لترسيخ هذه الحرية، ثانياً وأساساً، بتحرر المجتمع ككل من الاستبداد والاستبداد.. ولاكتساب الديمقراطية.

رغم كل العراقيل التى وضعت ولا تزال توضع أمامها، فإن المرأة العربية، بالتفاعل مع مختلف التطورات الاجتماعية وحاجات البنية الاجتماعى.. خرجت إلى مجالات العمل على اختلافها.. صارت عنصراً أساسياً فاعلاً فى مختلف عمليات الإنتاج المادى والاجتماعى والثقافى العام، ومع استمرار نضالات المرأة لتحررها، وضرورات هذا الاستمرار، صار مستحيلاً – وبالمطلق – على أى حركة ارتداد رجعى، أن تعيد



المرأة إلى حيث كانت قبل عشرات السنين: حبيسة المنزل، وأسيرة سلطة الرجل..وما عاد باستطاعة "سى السيد" أن يخرج من ثلاثية محفوظ العظيمة ليتكاثر فيتكاثر معه، بالتبعية، أمثال "أمينة" سجينه الدار وتقاليدها الصارمة خلف المشربيات.

● واقتحمت المرأة، بقوة وجدارة، وبتفوق فى الكثير من النماذج، ميادين الثقافة ومختلف مجالات الكتابة فى البحث والدراسة والإبداع.

فمن خلال عملى فى مجال الصحافة الثقافية، أتابع الكثير مما ينشر فى المجالات الثقافية الفكرية والأدبية، كما أتابع الكثير مما يُنشر من كتب ويلقى من محاضرات ومداخلات فى الندوات الدراسية، وما يصدر من روايات.

ومن خلال هذه المتابعة، التى أستطيع القول إنها دعوية ومتعددة المجالات والاهتمامات، تبين لى: أن المرأة الكاتبة والباحثة عموماً، لم تؤكد فقط قدرتها على التصدى لمختلف مجالات البحث والدراسة، وحرصها المذهل على الجهد البحثى، الدءوب والصبور والمضى، وحرصها على الدقة والتدقيق، وعلى بيان البحث أو الدراسة، وتشامل البحث فى مجاله المحدد، وإسناد البحث بما هو ضرورى، وأحياناً بأكثر مما هو ضرورى، بالمراجع والأصول، والاستطلاعات الميدانية - أقول: إن المرأة العربية الباحثة لم تؤكد فقط هذا كله، بل هى، عموماً، وفى الأكثرية الساحقة من الأبحاث والدراسات، أكدت ما هو أكثر أهمية من هذا كله، أعنى: انحيازها إلى الحداثة، فى توجهات البحث وفى مرجعياته وفى اعتماد المفاهيم الجديدة المنجزة، أو التى تعمل هى على استحداثها، وفى التفاعل مع مختلف المنجزات البحثية الحديثة فى العالم، ومع مختلف التيارات فى العلوم الاجتماعية، والعلوم الألسنية، وشتى تيارات البنيوية وتحولاتها، والجماليات فى اختلافها وتناقضاتها، والنقد الأدبى بمختلف اتجاهاته وتوجهاته، وصولاً إلى إعادة القراءة فى تراثنا العربى القديم ورؤية منجزاته فى ضوء الحاضر والنظريات الحديثة.

وإلى الحداثة، وأكد هنا على الجرأة، اجتماعياً وفكرياً، التى يتصف بها معظم النتاج البحثى للكاتبات الباحثات فى العالم العربى.

وإذا كان البعض، من الباحثين، يفسر هذا الحرص، المتعدّد الجوانب، لدى

المرأة العربية الباحثة، بأنه: محاولة منها لتأكيد حضورها الثقافي والفكري القوى وقدراتها البحثية التي - ربما - لم تظهر سابقاً بمثل هذه القوة وهذا الوضوح، فإن النتائج التي صدرت عن هذه "المحاولات" بالذات، في الميادين البحثية هذه، تؤكد ما تختزنه المرأة العربية من قدرات كانت قد حجبته - بالتأكيد - سنوات الأسر والإخضاع والإبعاد - الذكوري - للمرأة عن المشاركة في جميع مجالات العمل في المجتمع.

مع اكتساب المرأة العربية حقها في الحرية، وتأكيد الكفاحي المتواصل لهذا الحق، اقتحمت، بقوة أيضاً، ميدان الكتابة في الرواية والقصة، وأيضاً على أرض الحدائث، وجرأة التعبير والتصوير والموقف، والتواتر في النتاجات النسائية لهذا النوع الإبداعي وتكاثره، ليس من حيث العدد فقط، بل من حيث القضايا التي تطرحها هذه الروايات النسائية على صعد الفن والرؤية والموقف.

\*\*\*

في إطار هذا السياق كله من البحث، أحب أن أشير هنا - وفي حدود معرفتي - إلى عددٍ من الكتب التي أرى أهمية معينة لها، صدرت خلال السنوات الثلاث الأخيرة فقط، والتي يشكل كل منها حدثاً ثقافياً وفكرياً في مجاله:

- ففي العام ١٩٩٧ صدر "المعجم المسرحي/ مفاهيم ومصطلحات المسرح وفنون العرض"، تأليف الباحثتين في المسرح: الدكتورة ماري إلياس والدكتورة حنان قصاب حسن، في ٦٢٠ صفحة من القطع الكبير.. ما يميز هذا "المعجم"، إلى دقته في توصيف المفهوم أو المصطلح، أنه ينظر إلى المفهوم المسرحي في ترابطه، وتفاعله، مع الفنون الإبداعية الأخرى في زمانه، وتحولات هذا المفهوم تاريخياً، وصولاً إلى تجلياته في حركة المسرح العربي.

- وفي العام ١٩٩٨، صدر كتاب بعنوان "الحركة المسرحية في لبنان ١٩٦٠-١٩٧٥ / تجارب وأبعاد" تأليف الناقدة الباحثة خالدة السعيد.. وهو كتاب توثيقي تحليلي تقييمي، في ٧٢٠ صفحة من القطع الموسوعي الكبير. يتميز هذا الكتاب بأنه يؤرخ، بدقة قصوى، للحركة المسرحية اللبنانية في هذه الفترة، في علاقتها

الإبداعية بحركة الحداثة في المسرح العربى والعالمى. ويشكل هذا الكتاب مرجعاً فريداً وأساسياً لتاريخ المسرح اللبنانى، كما يعبر عن الجهد البحثى والتدقيقى الهائل الذى بذلته الباحثة الناقدة.

- وفى هذا العام صدر الجزء الخامس من الكتاب/المجلة الذى يصدر عن تجمع الباحثات اللبنانية، فى ٧٠٠ صفحة، وهو كتاب سنوى متميز فعلاً، بما يقدمه من دراسات متخصصة، تحرص على الدقة والشمولية، والبحث الميدانى، والرؤية الحداثية.. ويحمل إلى هذا، قيمة معرفية أكيدة، وتنوعاً فى الاتجاهات والرؤى، تتوافق أو تتناقض، ولكنها تلتقى فى الحرص على الجهد البحثى.
- ومنذ أيام صدر كتاب لافت، وأول فى مجاله، بعنوان "١٠٠ عام من الرواية النسائية العربية" يدهشك بكمية الروايات التى كتبتها نساء من مختلف البلدان العربية.

ولأن هذا الكتاب أرخ، لأول مرة، لهذا المسار الطويل للرواية النسائية، فقد ظهرت هنا، ولأول مرة كذلك، أهمية هذا النتاج الروائى ليس فقط على صعيد الموقف والرؤى والأهداف، بل كذلك على صعيد الطروحات الفنية.

والمسألة التى يطرحها مجرد صدور هذا الكتاب، وما يحمله من وقائع ووثائق، هى: ضرورة إعادة كتابة تاريخ الرواية العربية - الذى لم يكتب بعد إلا بشكل متفرق ومجزأ ومتجزئ - وذلك بإدراج هذه "الروايات النسائية" فى صلب المسار العام للرواية العربية، وقد غيّبت عنه سنوات طويلة.. فلا يبقى هذا التاريخ للروايات النسائية، وحده! والروايات النسائية النهوضية، مهمشة!

أما الرواية التى تشير إليها الباحثة، بشكل خاص، وتؤكد أنها الرواية النسائية - والرجالية - العربية الأولى، فهى رواية "حسن العواقب" الصادرة فى القاهرة، وفى العام نفسه لصدور كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة" (١٨٩٩) والتى وضعتها الأدبية اللبنانية/المصرية زينب فواز.. ولم تكن مصادفة أبداً أنها كانت كذلك، من أوائل الكاتبات العاملات فى الحركة العامة لتحرير المرأة.

ولهذا الواقع دلالة فى هذه الذكرى، وهذا المؤتمر.



---

## المرأة والخطاب العربى المعاصر

منى مكرم عبيد

---

### مقدمة

تنطلق هذه الورقة من التناقض الذى نعيش فيه اليوم بين حصول المرأة على معظم حقوقها السياسية وعزوفها عن المشاركة السياسية الفعالة، فبرغم التاريخ الطويل للسعى لتحرير المرأة الذى يمتد لأكثر من قرن - من بدايات القرن ١٩ حتى اليوم - والرصيد الكبير الذى تركه، تعزف المرأة عن ممارسة حقوقها السياسية وتتخلى عن مكاسبها وتتجاهل الدور المؤثر الذى من الممكن أن تقوم به، فبعد حصول المرأة المصرية على حقوقها السياسية بمقتضى دستور ١٩٥٦ الذى منح المرأة حق الانتخاب وحق الترشيح، لم تتجاوز مشاركة المرأة فى الحياة السياسية (٤٪) فقط، مما أدى إلى غياب التأثير السياسى للمرأة وضعف قدرتها على تولى المناصب السياسية القيادية فى مؤسسات الدولة أو فى الأحزاب السياسية، أو حتى فى اختيارها لمن يمثلها فى هذه المناصب القيادية. ويكتسب هذا التناقض بعدا آخر، إذا عرفنا أن المرأة المصرية تقوم بدور حيوى وفعال فى سوق العمل المصرى كما تؤكد الإحصاءات؛ فأحدث الدراسات تقول إن ٦٠٪ من العاملين فى مجال التمريض من النساء، و ٥٥٪ من العاملين فى مجال التعليم من النساء، و ٣٠٪ من الصيادلة من النساء، وأن لدينا فى مصر فى مختلف جامعات الجمهورية ٧٢١٧ أستاذة جامعية، هذه الأرقام التى تعبر عن أهمية وضرورة المرأة فى سوق العمل المصرى وأيضاً أهميتها بالنسبة لأسرتها؛ حيث ٧٠٪ من الأسر محدودة الدخل تعولها سيدة - هذه الأرقام وتلك الأهمية لا تتناسب مع النسبة المتناهية الضآلة لمشاركتها السياسية؛ حيث تبلغ النسبة من ١-٤٪ من نساء مصر هن اللاتى يشاركن فى الحياة السياسية.



وتحاول هذه الورقة أن تبحث عن جذور هذا التناقض من خلال قراءة الخطاب  
السياسى للمرأة، فخطاب المرأة السياسى هو أهم ما يكشف عن وعى المرأة بذاتها  
وبشروط الواقع الذى تعيشه، وهو ما يبلور رؤيتها لحاضرها ومستقبلها، ويكشف عن  
طموحاتها وقدرتها على تحقيقها.

## المرأة والخطاب العربى المعاصر

لعل السعى لتحرير المرأة المصرية من قيود الجهل والتخلف والسعى لمنحها حقوقها بوصفها مواطنة وبوصفها فرداً فاعلاً فى المجتمع، هذا السعى ظل - فى مجمله - جزءاً من خطاب الرجل تظل المرأة فيه موضوعاً يدافع عنه البعض ولا يعيره البعض الآخر أى أهمية، بل يسعى لتكريس أوضاعها المتردية وإذا كنا نرى أن النجاح الحقيقى للمرأة يتمثل فى قدرتها على خلق خطابها الخاص بها؛ حيث تتحول من مجرد موضوع يطرح للنقاش إلى ذات فاعلة قادرة على تحليل الواقع والشروط التى تحكمه، وتكرس لحرمان المرأة من حقوق المواطنة الكاملة فى مجتمعاتنا المدنية الحديثة، فإننا نرى أيضاً أن هذا النجاح وهذا التحول مرهون بوضعية الخطاب العربى السياسى والفكرى بشكل عام؛ فلا يمكن فصل الخطاب السياسى للمرأة عن مجمل الخطاب العربى، فإذا كان الخطاب الفكرى والسياسى للمرأة مغيب فإن حضوره مرهون بكثير من العوائق التى تحول دون هذا الحضور وتنفى إمكانية وجوده، وإذا كنا نحاول فض التناقض الذى تعيشه المرأة المعاصرة، فإن الخطاب الفكرى والسياسى العربى يعيش تناقضاً أكثر تعقيداً، فنحن نحيا الآن فى مجتمعاتنا العربية لحظة مفعمة بالتناقضات، جعلت المشهد الفكرى والثقافى العربى اليوم محزباً متناحراً، ذلك التناحر الذى أدى إلى استعمال العنف والقتل وتبادل الاتهامات بالكفر والاستغراب والسلفية والجمود والرجعية. هذه التناقضات تتمثل فى أننا أمة تنغرس فى تاريخ وثقافة ومجتمع ومعرفة ولا وعى جماعة ولغة وحضارة وطبيعة إثنولوجية وأنثروبولوجية خاصة، صارت هذه الأمة نتيجة للحراك الحضارى أسيرة ممارستها لنمط حضارى مغاير لا يمثلها ولا يعبر عن هويتها، وهو نمط الحضارة الغربية أو ما اصطلح على تسميته بالحدائثة.

جوهر التناقض، إذن، أننا نمارس - شئنا أم أبينا - النمط الحدائى ونعيشه، فالحدائثة ليست مجموعة من المقولات المعرفية التى يمكن أن نقبلها أو نرفضها أو حتى نتخير منها، الحدائثة جزء جوهرى من حياتنا نمارسه فى كل لحظة وتتحدد به أشكال علاقاتنا بالعالم المحيط بنا والمجتمع الذى ننتمى إليه. على أن البعض يرفض

الحدائثة - رغم ممارسته لها - إلى حد القطيعة !! والبعض يتماهى معها حتى يرى تراثه وسياقه التاريخى عقبة فى سبيل التقدم.

نحن، إذن، تحولنا عن تأمل لحظتنا الراهنة فى كليتها وتحزب كل منا لشروط معرفية تنتمى كلها فى الحقيقة لسياق واحد، هذا التحزب جعل كل طرف ينفى جزءا من هذا السياق؛ مما جعلنا نغفل عن فاعليته وطبيعة الجدل القائم داخله. وكما يقول برهان غليون: "هكذا أصبح الصراع بين أنصار الحدائثة وأنصار الهوية / الأصالة محور التفكير العربى الحديث ومصدر حواراته الأساسية، وأصبح تاريخ الثقافة العربية الحديث هو تاريخ تطور هذا الصراع وتبدل أشكاله وانبعثاته المتواتر، وعليه ومنه تنطلق كل المواقف الأخرى التى يحدد بها كل فرد وكل تيار من خلالها موقفه من الغرب أو من الحضارة أو من الدين أو من العلم أو من السلطة أو من المستقبل". تمثل لحظة الاشتباك هذه إذن الواقع العربى، وتعكس الفجوة بينها وبين استهلاك العربى للحدائثة وممارسته لها فى كافة شئونه، عمق التمزق والتوتر الذى يعيشه الوعى العربى، هذا التمزق والتوتر غيَّب الثقة فى خطاب عربى يحمل عبء النهضة والتطور؛ لأن كل خطاب يخضع دوما للتصنيف.

يقول محمد عابد الجابرى: "إن مفاهيم الخطاب العربى الحديث والمعاصر لا تعكس الواقع العربى الراهن ولا تعبر عنه، بل هى مستعارة فى الأغلب الأعم إما من التفكير الأوروبى حيث تدل، هناك فى أوروبا، على واقع تحقق أو فى طريق التحقيق، وإما من الفكر العربى الإسلامى الوسيطى حيث كان لها مضمون واقعى خاص، أو يعتقد أنها كانت كذلك بالفعل، وفى كلتا الحالتين فهى توظف من أجل التعبير عن واقع مأمول غير محدد، واقع معتم متفسخ، إما من هذه الصورة أو من تلك الصور النموذجية القائمة فى الوعى / الذاكرة العربية، ومن هنا انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه الشئ الذى يجعل الخطاب المعبر عنه خطاب تضمين وليس خطاب مضمون".

الخطاب العربى، إذن، قائم على الصراع ورفض الآخر ونفيه ومحاولة تغييبه ولو بالعنف والقتل، فإذا كانت تجربة الفتاة كما يقول الراحل شكرى عياد "أخصب التجارب فى مجتمعنا لأنها - لا الفتى - تنعكس عليها سمات التغيير وتصاحب

حركته إلى المستقبل، وتخوض معه تجربة إثبات الوجود، وتكثف مشاعر التغيير التي يمر بها المجتمع ككل" - لأدركنا أن المرأة هي أكثر من يتأثر بهذه الطبيعة الصراعية التي انبنى عليها الخطاب العربي، فانقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه يتجلى بشكل واضح فى تناقض وضعية المرأة اليوم، فبرغم شيوع الأفكار التي تعضد حرية المرأة، وسن القوانين التي تمنحها حقوقها، تظل المرأة غير فاعلة وغير مؤثرة وتبدو كما لو كانت تعود لعصر الحريم بإرادتها، ولعل هذا مرتبط بالطبيعة الصراعية للخطاب العربي؛ إذ تحولت قضية المرأة إلى مفردة من مفردات هذا الصراع ومظهر له، فيسعى كل تيار إلى استخدام قضية المرأة وتوظيفها لخدمة أغراضه السياسية، لتتحول قضية المرأة إلى مجرد هامش لهذا الصراع.

ويتحول هذا الصراع إلى عائق أمام اكتساب المرأة لخطابها الخاص وارتفاع صوتها مطالبا بحقوقها، فهو إلى جانب تهميش قضية المرأة وتوظيفها سياسيا يقوم بنفى خطابها؛ فنفى الآخر هو أحد سمات الخطاب العربي المعاصر.

والأكثر خطورة أن هذا الخطاب أصبح يتعامل مع المرأة التي تحاول أن تبلور خطاباً خاصاً بها على أنها "آخر" يتعامل معها بآليات النفى والإبعاد نفسها، فكما تقول نعمات البحيري: "فى ظل مجتمعات "العالم الثالث" التي تتعامل مع المرأة على أنها إحدى الأقليات؛ مثل الزنوج والهنود، فالمجتمع يعطى للرجل صلاحيات عدة؛ منها الكتابة والتعبير عن مشاكله وأحلامه، لكن عندما تكتب المرأة لابد أن تعبر أسواراً عالية شائكة من كل جانب؛ من جانب الأسرة والأهل والأصدقاء والجيران والعمل وجميع الفئات التي تتعامل معها". ولعل أخطر ما يواجه محاولات النهوض بالمرأة التي فرض عليها الصمت، وفرض عليها أن تقوم بدور التابع للرجل عقلياً وذهنياً هذه التبعية التي تعصف بكل القوانين التي تحاول تحسين وضع المرأة، وتقود المرأة فى النهاية إلى تلك السلبية المفرطة التي تجعلها تتخلى عن مكتسباتها. نحن إذن لسنا فى حاجة إلى إصلاح سياسى واقتصادى، فالمرأة بالفعل حصلت على جزء كبير من حقوقها السياسية، وتقوم بدور حيوى فى حياتنا الاقتصادية. نحن فى حاجة إلى إصلاح وعى المرأة ووعى المجتمع بالمرأة خارج إطار الصراع السياسى الذى يدفع بالمرأة دائماً إلى الهامش.



إن مستقبل المرأة في ظل سقوط أيديولوجيات الماضي مرهون بوعى وجهد النساء أنفسهن في جميع المجالات، فكل أيديولوجية تساند المرأة أو تساند قضايا الأقلية والمهمشين، تساندهم بشكل نظري يأخذ منحى الشعارات أكثر من منحى الإيمان الحقيقي الذى يترجم إلى تغييرات كيفية فى الأسس التى يقوم عليها المجتمع، لابد من أيديولوجيات أو فكر سياسى (نسائى) جديد، يدخل منظور النساء فى الاقتصاد والسياسة والفلسفة والأديان والعلم والفنون والجنس والزواج ... بدون هذا ستظل كل أيديولوجية خاضعة لمجموعة من الذكور أو الذكور والنساء الذين يدورون فى الفلك التقليدى، وكل هذا لن يتحقق إذا استمر استلاب وعى النساء وحرمانهن من توفير الشروط المختلفة التى تنهض بوعيهن وبقدراتهن الذاتية ورغبتهن فى تنمية ذواتهن وأدوارهن، ومن ثم تنمية المجتمع بشكل عام. وإذا كانت هذه هى الصورة الراهنة فإننا سنحاول استقراء التاريخ، وخاصة تاريخ تعليم المرأة؛ لبحث الأسباب التى أدت إلى غياب الخطاب المعبر عنها.

### **الخطاب السياسى للمرأة المصرية**

#### **جذور الغياب ... إمكانية الحضور**

تتمتع قضية تحرير المرأة المصرية برصيد نظرى وعملى هائل، يعود تاريخه إلى بدايات القرن ١٩، أى منذ قرنين من الزمان تقريبا، والمتأمل لخطاب تحرير المرأة يجد أنه بلغ أوجه فى الربع الأول من القرن العشرين، وأنه تمتع بوعى معرفى وعملى نفتقده الآن ونحن يفصلنا عن القرن القادم أيام معدودة.

ويعد رفاعة الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣) أول صوت ارتفع فى مصر الحديثة بوجوب تعليم المرأة، فقد نادى فى كتابه "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" (١٨٣٠) بتعليم المرأة، ودعم دعوته بكتابه "المرشد الأمين للبنات والبنين" (١٨٣٢)، وقد تضمنت كتاباته جراحة بالغة فى طرح قضية المرأة وممارساتها الاجتماعية، فهو لم يجد حرجا فى مخالطة النساء للرجال حيث يقول: "إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة"، فالعفة فى رأى الطهطاوى نتيجة التربية، أما خروج المرأة إلى الحياة الاجتماعية فيعد قضية

أخرى، لذلك ينادى بحماس فى كتابه "المرشد الأمين" بوجوب تعليم المرأة؛ لأنه "ينبغى صرف الهمّة فى تعليم البنات والصبيان لحسن معاشرّة الأزواج، ويمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال ما يتعاطاه الرجال على قدر طاقتها وقوتها، وإذا كانت البطالة مذمومة فى الرجال فهى مذمة عظيمة فى حق النساء". فالمرأة عند الطهطاوى يجب أن تكون مؤهلة للقيام بدورها المتنوع الجوانب فى الحياة العامة، فقد قارن الطهطاوى بين الرجل والمرأة من الناحية الجسدية والنفسية، ليصل إلى نتيجة حاسمة تتمثل فى أن الاختلاف بينهما فى الذكورة والأنوثة فقط، بل إنه أوضح أن للمرأة مجموعة من السمات النفسية والاجتماعية تجعلها فى منزلة سامية بالنسبة للرجل. وخلاصة القول إن الطهطاوى رد على الذين يدعون أن بقاء المرأة فى البيت يصونها ويحفظ عفتها، فقد جعل قضية العفة مسألة تربوية بحثة؛ لذلك فهو يرى أن "العمل يصون المرأة عما لا يليق بها ويقربها من الفضيلة"، كما أنه وصف المرأة الجاهلة العاطلة بأنها "أسيرة مستعبدة استعبادا معنويا". وكأن الطهطاوى بنفاد بصيرته أول من نادى بالاستقلال الاقتصادى للمرأة بوصفه ضماناً أساسياً لحريتها.

أما الإمام "محمد عبده" فقد ربط بين الأوضاع المتردية للمرأة وتخلّف المجتمعات الإسلامية؛ فقد رأى أن أخطر أسباب الضعف التى أصابت المسلمين "أن النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن فى دينهن أو دنياهن بستار لا يدري متى يرفع"، وهو يرى أن عدم تعليم البنات يعد جريمة يتضح ذلك فى قوله: "ترك البنات يفترسهن الجهل وتستهويهن الغباوة يعد من الجرم العظيم". وربما لهذا السبب كان الإمام يناصر قاسم أمين فيما دعا إليه من تطوير لقوانين الأحوال الشخصية للمرأة، ولعل هذا سر توجه قاسم أمين إلى الإمام بالشكر فى نهاية كتابه "المرأة الجديدة".

ولعل كتابى قاسم أمين: "المرأة الجديدة" و "تحرير المرأة" (١٨٩٩) من العلامات البارزة فى تاريخنا الإصلاحى كله؛ فقد تميزا بالجرأة والثورية، إذ نادى فيهما قاسم أمين برفع الحجاب، وتعليم المرأة، وتقييد الحق المطلق الممنوح للرجل فى الطلاق، وتحريم تعدد الزوجات إلا لضرورة، وضمان حق المرأة فى العمل فى حالة

الحاجة إليه. وبالطبع أثارت هذه الآراء الدنيا على قاسم أمين وانهالت عليه عواصف التجريح والإهانة والطعن والتكفير والإدانة، لكنه واجه كل هذا بشجاعة نادرة، ولم يتخل عن موقفه التقدمي.

وليست الجرأة والثورية والشجاعة هي الصفات التي تجعل قاسم أمين يمثل قمة منحني الدفاع عن قضية المرأة، وإنما تضعه على القمة بصيرته التي جعلته يربط بين تعليم المرأة وقدرتها على انتزاع حقوقها بنفسها. إن قاسم أمين هو أول من دعا إلى امتلاك المرأة لخطابها وتحولها من موضوع للصراع إلى أحد أطراف الصراع الفاعلة؛ فقد جعل قاسم أمين في تعليم المرأة حياتها، ورهن به فاعليتها داخل المجتمع، فإذا تعلمت المرأة "صارت نفسها حية فعالة تنتج بقدر ما تستهلك، لا كما هي اليوم عالة لا تعيش إلا بعمل غيرها، ولكان ذلك خيراً لها ولوطنها". وربما لذلك قدم قاسم أمين "التعليم" على إصدار القوانين التي تضمن للمرأة حقوقها؛ لأن هذه الحقوق لا معنى لها إذا كانت المرأة عاجزة وغير فعالة، ومن ثم غير قادرة على حماية هذه الحقوق والحفاظ عليها، وهو ما نعانيه هذه الأيام، فالاستبداد والعلم كما يقول عبد الرحمن الكوكبي "ضدان متغالبان".

ولعل قاسم أمين هو أول من ربط بين تخلف المرأة وعبوديتها وسيادة النظم الاستبدادية؛ فهو يقول: "إن مبدأ تشكيل الحكومة كان على صورة العائلة، والحكومة التي تؤسس على السلطة الاستبدادية لا ينتظر منها أن تعمل على اكتساب المرأة حقوقها وحريتها، فهناك تلازم بين الحالة السياسية والحالة العائلية في كل بلد، ففي كل مكان حظ الرجل من منزلة المرأة وعاملها معاملة الرقيق، حظ بنفسه وأفقدها وجدان الحرية، وبالعكس، في البلاد التي تتمتع فيها النساء بحريتهن الشخصية يتمتع الرجال بحريتهن السياسية، فالحالتان مرتبطتان ارتباطاً كلياً"، ويقول: "إن شكل الحكومة يؤثر في الآداب المنزلية، والآداب المنزلية تؤثر في الهيئة الاجتماعية، انظر إلى البلاد الشرقية، تجد أن المرأة في رق الرجل والرجل في رق الحاكم، فهو ظالم في بيته مظلوم إذا خرج منه! ثم انظر إلى البلاد الأوروبية تجد أن حكومتها مؤسسة على الحرية واحترام الحقوق الشخصية، فارتفع شأن النساء فيها إلى درجة عالية من



الاعتبار وحرية الفكر والعمل". ويعود قاسم أمين ليؤكد في كتابه "المرأة الجديدة" الذى صدر فى عام (١٩٠٠)، على ضرورة الحرية الاقتصادية للمرأة، بل إنه يجعلها الحق الرئيسى الذى إذا ضاع ضاعت معه كل الحقوق؛ يقول: "إن إعفاء المرأة من أول واجب عليها، وهو التأهل لكسب ضروريات الحياة بنفسها هو السبب الذى جر ضياع حقوقها، فإن الرجل لما كان مسئولاً عن كل شيء، استأثر بالحق فى التمتع بكل حق، ولم يبق للمرأة حظ فى نظره إلا كما يكون الحيوان لطيفاً يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازمه تفضلاً منه على أن يتسلى به".

لقد حفظ هذا الوعى النافذ قاسم أمين عن أن تجرفه الحماسة العاطفية فيرى أن المرأة لن تتحرر فقط بالنوايا الطيبة والشعارات البراقة كما يحدث اليوم للأسف، فقد قرر قاسم أمين أن المرأة لا بد أن تتسلح بالمعرفة والوعى والخبرة والتجربة لتخوض معركتها فى سبيل التحرر الكامل؛ يقول: "إن المرأة يلزمها أن تقضى الأعوام فى تربية عقلها بالعلم والتجارب حتى تنتهى إلى مسابقة الرجال فى ميدان الحياة العمومية".

الحرية عند قاسم أمين مسئولية، وعلى من يواجه المسئولية أن يتسلح بالإمكانات التى تمكنه من تحملها؛ ذلك أن من يخوض معركة دون الاستعداد والتجهيز لها، لابد أن يصاب بنكسة قد تعيده إلى حال أسوأ مما كان عليه، وهو ما يحدث بالفعل لنا هذه الأيام.

ولم يقتصر الدفاع عن قضية المرأة فى هذه الفترة المبكرة على الرجال فقط، فقد لمعت أسماء نساء دافعن أيضاً عن قضيتهن؛ مثل عائشة التيممورية، ومى زيادة، ونبوية مصطفى، ولبيبة هاشم، والأميرة فاطمة إسماعيل، وملك حفنى ناصف أو "باحثة البادية" التى نادت سنة (١٩١١) بإصدار تشريع يكفل للمرأة حقوقها الاجتماعية والتعليمية، وكانت رائدة فى هذا الميدان، فلم تحمل امرأة قبلها على عاتقها دعوة الإصلاح فى أحوال المرأة بمثل هذا الوضوح والحماس. ولقد خاضت هدى شعراوى مجال السياسة الذى لم تكن تجرؤ على الاقتراب منه امرأة قبلها، ولم تكن تخاف فى الجهر بآرائها، والتفانى فى تحقيقها سوى الله عز وجل، وكانت هدى شعراوى رائدة تجمع بين النظرية والتطبيق، فلم تكتف بالمناداة بآرائها الثورية من



خلال الصحف والمجلات والندوات والخطب والمحاضرات والمؤتمرات المحلية والدولية، بل أحالت استراتيجيتها الحضارية الشاملة إلى هيئات وجمعيات ولجان ومؤسسات ومدارس وعيادات طبية ودور رعاية وبرامج تنفيذية، لتطبيق مبادئها وإخراجها إلى حيز التنفيذ الفعلي؛ فقد أنشأت هدى شعراوى "لجنة الوفد المركزية للسيدات" بالتعاون مع زوجات زعماء الوفد، وبذلك خاضت المرأة المصرية غمار السياسة لأول مرة فى العصر الحديث بصفة رسمية، بعد أن كان نشاطها مقصوراً على النواحي الاجتماعية والثقافية والتربوية، وقد تمثل نشاط لجنة الوفد المركزية للسيدات فى إعلان رأى المرأة فى الأحداث الجارية وإصدار البيانات وإرسال الاحتجاجات وتوجيه رأى العام بالتوعية والإرشاد إلى جانب المشاركة الفعالة والمؤثرة فى ثورة ١٩١٩ التى ضربت المرأة المصرية فيها أروع المثل، فشاركت فى المظاهرات والإضرابات وواجهت رصاص المستعمر جنبا إلى جنب مع الرجل. لقد كان للدور العظيم الذى قامت به هدى شعراوى الدور الأكبر فى خلق خطاب سياسى واع للمرأة فى منتصف هذا القرن، الأمر الذى يجعلنا نؤكد أن المرأة المصرية لم تفتقد التراث العملى أيضا فى مجال الدفاع عن حقوقها السياسية والاضطلاع بدورها فى نشر الوعى بين الرجال والنساء على حد سواء. لقد قال سعد زغلول مشيدا بدور النساء فى ثورة ١٩ : "النساء كتبن بأعمالهن المجيدة صحيفة من أجل صحائف تاريخ النهضة الحاضرة، فلهن جميعا الشكر ولتصيحوا جميعا: لتحيا المرأة المصرية".

ولعل هذا الدور المشرف للمرأة فى الثورة كان وليد نشاط المرأة قبلها، التى استخدمت فيه الصحافة بوصفها وسيلة لنشر هذا الوعى الثورى؛ ففي ١٨٩٢ صدرت مجلة "السيدات" لمهند نوفل، ثم "المهوانم" و "المرأة فى الإسلام" عام ١٩٠٠، و "شجرة الدر" عام ١٩٠١، و "السعادة" ١٩٠٢، و "السيدات والبنات" ١٩٠٣، و "فتاة النيل" ١٩١٣، وجريدة "الأمل" التى أصدرتها "منيرة ثابت" ١٩٢٥ من أجل الدعوة إلى دخول النساء إلى البرلمان وتمتعها بحق العضوية والتصويت، وقد امتد هذا النشاط النسائى المطالب بالحقوق السياسية للمرأة لما بعد ثورة ١٩١٩، فنجد الحزب النسائى الذى تكون برئاسة "فاطمة نعمت راشد" ١٩٤٢، واتحاد "بنات النيل" لدرية شفيق ١٩٤٨،

ولجنة الشابات التي كونتها سيزا نبراوى بعد الحرب العالمية الثانية.

وقد وصل وعى المرأة بقضيتها إلى الحد الذى طالبت فيه أمانى فريد فى كتابها "المرأة المصرية والبرلمان" الذى صدر سنة ١٩٤٧، بالحقوق السياسية الكاملة للمرأة، والتهديد بعدم دفع الضرائب، ورفعت شعار "لا ضريبة بدون تمثيل"، ثم كتاب إنجي أفلاطون "نحن النساء المصريات"، التى عدت مشاركة المرأة فى الحياة السياسية ركناً أساسياً من أركان الديمقراطية وعاملاً رئيسياً من عوامل تقدم المجتمع.

من كل ما سبق يتبين لنا أن قضية تحرير المرأة المصرية تمتلك تراثاً نظرياً وعملياً ثرياً، قلما يتوفر فى أى مجتمع شرقى آخر، ومن المفارقات المؤلمة أن النساء اللاتى حملن لواء الكفاح والتضحية من أجل تحرير المرأة لم يشهدن سن القوانين التى تمنح المرأة حقوقها السياسية، ولم يشهدن دخول المرأة بوصفها عضوة فى البرلمان، ومن حسن حظهن أنهن لم يشهدن معنا هذه الأيام تخلي المرأة عن مكتسباتها إلى درجة خطيرة.

وفى الختام السؤال هو : ما هى أسباب هذا التراجع الذى أدى إلى غياب الخطاب السياسى للمرأة رغم توفر القوانين، ورغم شيوع الشعارات التى تعزز حرية المرأة وبورها، ورغم أن الدستور المصرى ينص على أن الدولة تكفل مساواة المرأة بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية؟ رغم كل هذا تقاعست المرأة عن القيام بدورها وأصبحت مهددة بالعودة لعصر الحريم بعد أن تآكل التراث الفضالى للرواد. إن إمكانيات حضور هذا الخطاب مرهون بأمرين :

(١) موقف النخبة من المرأة، وتقليص آليات استبعاد وتهميش خطابها السياسى والاجتماع والإبداعى.

(٢) التوقف عن المتاجرة بقضيتها لتحقيق مكاسب سياسية راهنة.

ومن ثم فإن من أهم هذه الأسباب :

١- غياب الديمقراطية: إن سلبية المرأة جزء من سلبية المواطن المصرى بصفة عامة، نتيجة لغياب الديمقراطية، فالديمقراطية بمعناها الواسع هى المشاركة فى اتخاذ القرار ومراقبة تنفيذه والمحاسبة على نتائجه، وهى قواعد وسلوكيات نتعلمها أو

لا نتعلمها فى مؤسسات التنشئة الاجتماعية، من الأسرة إلى المدرسة، ومن الدين إلى الإعلام إلى العمل وبتعلم هذه القواعد والسلوكيات فقط يكون الفرد مواطناً مهيناً للمطالبة بالديمقراطية وممارساتها فى المجال السياسى وعلى مستوى الدولة. ومن هنا نأتى إلى النقطة الثانية: فالشاهد هو أن قيم الطاعة والولاء والامتثال يبدأ غرسها فى الأطفال فى نطاق الأسرة الأبوية، والتي تحدد فيها السلطة المطلقة على أساس "الذكورة والعمر"، أى يصبح أكبر أفراد الأسرة من الرجال هو مرجعية السلطة، وله الطاعة والولاء، فإذا لم تمثل الأصغر سناً فإنهن يتعرضن للعقاب المادى أو المعنوى أو كليهما، أى أن سلطة الكبار الذكور هى سلطة مطلقة.

أما المؤسسة التنشئية الثانية بعد الأسرة وهى المدرسة فتسير على المنوال نفسه فى مرجعية السلطة، فمع انتقال الطفل والطفلة من جو الأسرة إلى جو المدرسة فإنه يجابه بالتركيبة التسلطية المطلقة نفسها، فهو يتلقى المعرفة دون أن يسأل، وهو يحفظها دون أن يفهمها بالضرورة أو ينقدها، وهو يطيع ويمتثل للمعلم دون مشاركة أو مساءلة أو مراقبة إلى أن يجد نفسه بالغاً فى مواجهة الدولة برئاستها وأجهزتها وإعلامها، ويطلب منه الولاء نفسه، والطاعة نفسها، والامتثال نفسه، دون مشاركة أو مراقبة أو محاسبة.

٢- النقطة الثانية تتعلق بثقافة التشريع الذكورية وعقلية المشرعين الذكور، فمثلاً فى قانون العقوبات (مادة ٢٩١) التى تتعلق بالاغتصاب، هذه المادة القانونية تسمح للمغتصب بالإفلات من العقاب لمجرد موافقته على الزواج من الضحية. ألا تدل هذه المادة على غرور ذكورى متناه؟ وهل لو أن المشرع امرأة أو رجلاً أكثر استنارة كان سيسمح بمرور هذه المادة فى القانون؟ إن هذه الثقافة والعقلية هى السبب فى التفرقة ضد المرأة المصرية فى مجالات أخرى عدة، تحت ستار العادات والتقاليد والأعراف أو الأمن القومى، من ذلك حرمان المرأة من تولى مناصب القضاء، وحرمان أبناء الأم المصرية لأب أجنبى، والمولودين على الأرض المصرية - من الجنسية المصرية، بينما يسمح القانون بالعكس (أى إذا كان الأب مصرياً والأم أجنبية)، واشتراط موافقة الزوج على استخراج الزوجة لجواز سفر أو السفر للخارج، حتى

لو كانت بالغة عاقلة متعلمة ومسئولة... وهكذا إن ثقافة التشريع وعقليته تستحق مراجعة عميقة إذا كان لمجتمعنا أن يقتحم القرن الجديد وهو أكثر تأهيلا وكفاءة وأكثر عدلا ومساواة. ولا يتحقق ذلك ولن يتحقق ما دامت المرأة المصرية مضطهدة، وتعامل معاملة مواطنة من الدرجة الثانية في معظم الأحيان، ومعاملة الرقيق في بعض الأحيان.

لذلك، وهى النقطة الأخيرة، فالمطلوب لغة خطاب سياسى جديد يحترم عقل الإنسان وأدميته، لغة خطاب سياسى يستوحى كل المطالب الشعبية المشروعة التى تبلورت خلال القرن الأخير؛ أى منذ فجر النهضة العربية الحديثة.. (دونما مفاضلات زائفة) والتى يمثلها خطاب قاسم أمين، لغة خطاب سياسى يرد الاعتبار لحقوق المرأة واستعادة حريتها الاساسية؛ أى لغة خطاب ينسجم مع روح العصر ولا يتناقض مع حركة المستقبل الإنسانى.

إن المرأة تمثل كتيبة الاقتحام الأولى فى معركة التقدم فى القرن الحادى والعشرين، وهى فى الوقت نفسه تمثل خط الدفاع الأخير فى حماية تراث الدولة المدنية الحديثة ضد قوى التخلف والإظلام، فالمرأة مقياس رقى الأمة، ولا تنهض أمة بدون تقدم وضع المرأة.





---

## قضايا التحرر فى مصر خلال القرن العشرين دراسة فى إبداع ثلاث من رائدات التحرر فى مصر

نادية بدر الدين أبو غازى

---

تمثلت قضية التحرر والصراع من أجلها مطلباً حيويًا وقضية محورية فى مصر منذ النصف الثانى من القرن الماضى وحتى يومنا هذا. وبتتبع تطور التاريخ الفكرى فى مصر - على امتداد هذه المرحلة - نلاحظ كيف دارت الحياة الثقافية حول هذه القضية تحديدًا وكأنها هى محور الحياة مهما تنوعت - بعد ذلك - وسائط التعبير بين التخصصات المختلفة والاتجاهات المتنوعة. فما يقوله رجل السياسة حول هذه القضية المعنية يقوله الموسيقى، و يقوله الفنان التشكيلى، ويقوله الشاعر والأديب المسرحى أو الروائى بل وتقوله فنون النحت والعمارة وغير ذلك من مجالات<sup>(١)</sup>.

وتتناول هذه الدراسة قضية التحرر - بأبعادها السياسية والاجتماعية والشخصية - فى مصر على امتداد القرن العشرين فى محاولة لرصد ملامح التطور فى هذه القضية والوقوف على مراحل الصعود والانتكاس فى أبعادها المختلفة على امتداد القرن، وارتباطها بالتطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى الواقع المصرى. ولكن البحث لا ينزع إلى دراسة الواقع السياسى بشكل مباشر، وإنما من خلال انعكاس هذا الواقع على الإنتاج الفكرى، وانعكاس الأوضاع السياسية والاجتماعية على الحياة الفكرية والثقافية، ورصد العلاقة بين حركة الأوضاع والأفكار السياسية وتطورها فى المجتمع وبين عملية الإبداع الفكرى فيه من جانب آخر.

وتتناول الدراسة ثلاثاً من المبدعات المصريات ممن كان لهن حضورهن المؤكد وإسهامهن المتميز فى مجالات الحياة الفكرية والثقافية، وممن حملن شجاعة الكلمة والمواجهة وتركن أثراً باقياً فى مجال التصدى لقضايا التحرر. وهن: نبوية موسى ولطيفة الزيات ورضوى عاشور.

وإذا كانت قضية التحرر بكافة مستوياتها هماً أساسياً لكافة طبقات المجتمع المصرى الحديث، فإن السؤال البديهي الذى يطرح نفسه هو: ما هو الدور الذى لعبته المرأة بصفة خاصة في هذه القضية؟ وهذا يقتضى التساؤل عن خصوصية مفهوم المرأة - فى فكرها وإبداعها - للتحرر، وأى تحرر تم الاهتمام به أكثر من غيره، وهل صحيح أن المرأة لم تشغل بغير تحررها الخاص عن بقية مستويات التحرر الاجتماعى والوطنى والسياسى؟ وقد توخينا لتحقيق هذه الفرضية، أن ننقش نماذج إبداعية يمكن الاطمئنان إلى تمثيلها لإبداع المرأة المصرية خلال القرن العشرين. ومن هنا كان اختيارنا للكاتبات الثلاث على اعتبار أنهن يمكن أن يكنَّ خير من يمثل أجيالا ثلاثة من المبدعات، هذا بالإضافة إلى اندراجهن جميعا - على مستوى الممارسة الحياتية - فى النضال من أجل قضايا التحرر بمستوياته المختلفة.

وقد مثلت قضية التحرر القاسم المشترك فى الأعمال المختارة، اتفقت الكاتبات الثلاث فى الاحتفال بها، واختلفن فى إطار تناولها. فكان التشابه بين الأعمال هو فى تضمناها وتأكيدنا على إبراز قضية التحرر، وتمثل التمايز فى نصيب وحجم قضية التحرر فى هذه الأعمال من جانب، والهدف من طرح هذه القضية وأسلوبه من جانب آخر، ثم فى مفهوم الكاتبة للتحرر - بأبعاده المتعددة - ورؤيتها له وكيفية تحقيقه من جانب ثالث. وفى مجال اختيار الإطار الفنى تنوعت مصادر كل كاتبة تبعا لثقافتها ولظروف الواقع الثقافى والاجتماعى والسياسى المعاش، وللهدف من الكتابة.

فقد اتجهت (نبوية موسى) إلى السيرة الذاتية<sup>(٧)</sup> كإطار لتسجيل ذكرياتها واستعراض لحظات المعاناة والنضال والانتصار فى حياتها، من أجل انتزاع حقها فى التعليم - ذلك الحق الذى كان المجتمع يرضن به على الفتاة - وتأكيد ذاتها فى مجال العمل الذى تدرجت فيه واعتلت أعلى المناصب التى كانت حكرا على الرجل والمستعمر البريطانى.

وقد راعت فى تصوير ملامح حياتها التسلسل التاريخى للأحداث - حسب تاريخ حدوثها فى حياتها - كما انتقت جانبا محددا من رحلتها لتجعله محورا لسيرتها الذاتية، وهو تجاربها وخبراتها وإنجازاتها فى مجال التعليم الذى اتخذته

وسيلة لتأكيد الذات فى مواجهة هيمنة الرجل، وتسلب الأسرة وقهر المجتمع، وسطوة التقاليد، وتعالى المستعمر<sup>(٣)</sup>.

وفى حين كان "تاريخى بقلمى" سيرة ذاتية خالصة تحررت فيها صاحبته تسجيل ذكرياتها - على امتداد حياتها - و التاريخ لجانب من حياتها العملية فى مجال التعليم، فإن "الباب المفتوح"<sup>(٤)</sup> - أول الأعمال الإبداعية - للطيفة الزيات هو نص روائى يحمل عناصر من السيرة الذاتية، ولكنه ليس تسجيلا مباشرا ولا تأريخا دقيقا لحياة الكاتبة، وإنما قد نستشف فى أحداثه وشخصه بعض ملامح تاريخها الشخصى.

وتؤرخ الرواية - أساسا - للواقع المصرى فى مرحلة هامة من مراحل تطوره السياسى والاجتماعى، وهى الحقبة الممتدة من منتصف الأربعينيات حتى النصف الثانى من الخمسينيات، من خلال تسلسل أحداث العمل الروائى التى تسير فى خط متواز - صعودا وهبوطا - مع تسلسل أحداث الواقع المصرى الذى ينعكس فى العمل الروائى ويتجسد فى شخصه ووقائعه.

وفى "الرحلة"<sup>(٥)</sup> تطوف بنا رضى عاشور فى عالمها الخاص - من خلال شكل آخر من السيرة الذاتية - لنقترب منها فى مرحلة دقيقة من مراحل حياتها وهى تتأهب لمغادرة المجتمع المصرى - وهو يعانى الانكسار والتمزق فى أعقاب هزيمة ١٩٦٧ - فى رحلة علمية إلى الولايات المتحدة للحصول على الدكتوراه، وتحملنا معها لنعايش تجربتها فى الغربة ولقاءها بالآخر، وتفاعلها معه واستجاباتها للتطورات التى تدور فى واقعه الاجتماعى و السياسى. ونعايش كذلك ورغم التباعد المكانى أحداث مصر التى ظلت دائما فى خاطرها ووجدانها، تحمل همومها وآلامها وتطلعاتها لمستقبل أكثر إشراقا.

### **الفترة التى يؤرخ لها العمل**

كانت الأعمال - موضوع الدراسة - هى الإنتاج الفكرى الأول للكاتبات الثلاث، أرخت كل كاتبة - من خلاله - لفترة محددة من حياتها الشخصية ومن تاريخ واقعها الاجتماعى والسياسى، والذى اكتسب دلالات متباينة وأهمية متفاوتة فى كل عمل من هذه الأعمال.



فكان "تاريخى بقلمى" الكتاب الأول الذى صدر لنبوية موسى، رغم أن محتواه عبارة عن تجميع لمقالات كانت قد بدأت فى كتابتها منذ إصدارها لمجلتها "الفتاة" فى سنة ١٩٣٧، ورغم تعدد المقالات التى نشرتها قبل ذلك فى صحف مختلفة<sup>(٦)</sup>.

وقد بدأ تدوين المذكرات - فى شكل مقالات متتابعة - منذ سنة ١٩٣٧، أى فى بدايات العقد الخامس من العمر. وأرخت من خلالها لسيرتها الذاتية على مدى فترة طويلة استغرقت قرابة الخمسين عاما، امتدت من أواخر القرن التاسع عشر وحتى أربعينيات القرن العشرين، وغطت مراحل العمر المختلفة.

ومن جانب آخر مثلت هذه الفترة - بالنسبة للواقع المصرى - فترة ذات دلالة سواء على مستوى الأحداث السياسية أو التطورات الاجتماعية، وبالنسبة لتطور قضية التحرر تحديدا<sup>(٧)</sup>. إلا أن اختيار هذه الفترة - تحديدا - كإطار زمنى للسيرة الذاتية كان دافعه الأساسى الرغبة فى التأريخ لمسيرة الحياة الشخصية وليس لهذه المرحلة بالذات من تاريخ مصر. ورغم أن فترة حياة نبوية موسى (١٨٨٦ - ١٩٥١) كانت فترة زاخرة بالأحداث السياسية والوطنية، وتجسد فيها الخطان الأساسيان للتحرر السياسى، التحرر من الاستعمار وتحقيق حرية الوطن من جانب، وتحقيق الحريات السياسية والعامة للمواطنين من جانب آخر، ورغم أن قضية تحرر المرأة مرت بتطورات ملموسة على مستوى الفكر والممارسة، إلا أن هذه القضايا كانت غائبة - إلى حد كبير - ولم يكن للأحداث والتطورات السياسية والاجتماعية حضورها الواضح. ولم تكن هناك بدايات ونهايات محددة ذات دلالة للمذكرات ولا محطات سياسية دالة. وذلك خلافا للطيفة الزيات ورضوى عاشور كما سوف نرى. ولم يكن للواقع المصرى حضوره الواضح، وإنما بدت ملامحه باهتة وفى الخلفية، ظهورها مرهون بما تضيفه للقضية الأساسية، قضية التعليم والتحرر الذاتى من واقع الذكريات الشخصية للكاتبة. واتسمت "تاريخى بقلمى" بغلبة السمة الفردية والبعد الذاتى والذى تجلى فى كلمات نبوية موسى التى صدرت بها مقدمة كتابها، وفى أسلوب عرضها لذكرياتها، حيث طغت صبغة الأنا وضمير المتكلم باعتزاز واضح، وتركز العمل جملة وتفصيلا على الأحداث الشخصية والتاريخ الذاتى للكاتبة الذى وجدت فيه صفحة مشرقة من التاريخ

والنضال جديرة بأن تسجل. ولتأتى مذكراتها فى النهاية وعلى حد تعبيرها: "تاريخاً منفصلاً لما تكبدته من مشاق، وما شعرت به أحياناً من اغتباط، إن كان فى ذلك التاريخ معنى للاغتباط. وهو تحليل نفسى لفترة قضت عمرها فى جهاد مستمر وهى نفسها لا تعرف إلى الآن أكان سبب هذا الجهاد والنضال المستمر خطأ صدر منها أم هو خطأ المقادير"<sup>(٨)</sup>. وتحدد بوضوح هدفها من تدوين مذكراتها قائلة: "لهذا أروى تاريخى بالتفاصيل وأترك للقارئ الكريم بعد هذا الحكم لى أو على. وسأتحرى الصدق فيما أكتب ليبنى القارئ رأيه على حقيقة واضحة لديه"<sup>(٩)</sup>.

وإذا كانت على حد قولها تتحرى الصدق لتترك للقارئ الحكم، فإنها فى قرارة نفسها قد أصدرت حكمها هى ودفعت القارئ - من خلال أسلوب السرد وانتقاء الأحداث - إلى الإقرار بإنجازها الحقيقى والحكم لها من واقع تقدير جهودها المثمرة وجهادها المتواصل فى مجال التعليم.

وكانت رواية "الباب المفتوح" العمل الإبداعى الأول للطيفة الزيات، كتبتة فى أواخر الخمسينيات - وهى فى نهايات العقد الثالث من العمر - لتؤرخ لمرحلة قريبة من تاريخ مصر ولحقبة انتهت لتوها، ولتضمن العمل ملامح من سيرتها الذاتية فى الفترة نفسها وعلى امتداد سنوات سابقة لها ولاحقة عليها.

وخلافاً لنبوية موسى، عمدت لطيفة الزيات إلى اختيار التاريخ للواقع المصرى فى هذه المرحلة تحديداً (١٩٤٦ - ١٩٥٦) لما تحمله من دلالات سياسية واجتماعية. فمن جانب تمثل هذه المرحلة فترة غنية بالأحداث والتطورات السياسية والاجتماعية، ومرحلة تصاعد للمد القومى وللحركة الوطنية فى مطالبتها بالاستقلال وسعيها للتحرر<sup>(١٠)</sup>. ومن جانب آخر، شهدت هذه الفترة نشاطاً فعلياً ومشاركة إيجابية من جانب الكاتبة فى قيادة الحركة الطلابية<sup>(١١)</sup>.

وإلى جانب اختيار الفترة وما تحمله من دلالات، كان لسنوات البداية والنهاية وللمحطات السياسية التى توقفت عندها الكاتبة - على امتداد عملها - دلالات عميقة. فتستهل الرواية بمظاهرة ٢١ فبراير ١٩٤٦ ومواجهة الشعب الأعزل للقوات البريطانية وتصدى الشعب بفئاته المختلفة - لمواجهة القهر وتطلعا للتحرر. وتتوقف

– على امتداد العمل – عند أحداث حركة الفدائيين فى الإسمايلية، وحريق القاهرة، وقيام حركة الضباط فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ثم تنتهى الرواية بلحظة صعود أخرى – شأن المقدمة – وهى العدوان الثلاثى على مصر وتكاتف الشعب والمقاومة الشعبية لدحر العدوان.

وتربط لطيفة الزيات "بين مصير بطلتها ومسار الحركة الوطنية فى مصر بين عام ١٩٤٦ وعام ١٩٥٦"<sup>(١٣)</sup> "حيث" يتواصل نضج البطلة ليلى وتبلور ذاتها مع نضج الحدث التاريخى واكتماله فى آخر الرواية"<sup>(١٣)</sup>. فتتطور شخصية ليلى من بداية العمل وحتى نهايته فى مسار مواز لتطور مسار الوطن والحركة الوطنية فى تلك المرحلة. فهى تعيش منذ مرحلة المراهقة سجيئة ضعفاها الذاتى، وسجيئة التقاليد والأصول التى يفرضها عليها وضعها كفتاة من الطبقة الوسطى. وهى تسعى من البداية إلى التحرر من ضعفها الشخصى ومن عيوب طبقتها ومن قيود وضعها كامرأة ومن قهرها السياسى كمواطنة مصرية. وتتحسس طريقها للخلاص. إلا أنها تتخبط فى البداية، وتلتوى بها المسارات حتى تفضى بها فى النهاية إلى الطريق السليم للتحرر من السجن الذى ظلت حبيسته على امتداد العمل.

وإذا كانت "تاريخى بقلمى" و"الرحلة" تدرجان فى إطار السيرة الذاتية، فإن "الباب المفتوح" هى – أساسا – نص روائى، إلا أننا نستشف فى أحداثه وشخصه بعض ملامح من السيرة الذاتية للكاتبة وبعض سمات من شخصيتها. فلطيفة الزيات – فى أغلب أعمالها – تفصح عن جانب من تجربتها وتجسد معاناتها الخاصة. فأغلب أعمالها الإبداعية" كشف عن عناصر من سيرة الكاتبة وسيرتها الذاتية التى تحكى فيها بعض ملامح تاريخها الشخصى ووقائع هذا التاريخ"<sup>(١٤)</sup> "بحيث" يصعب إغفال أن إبداع الكاتبة نو ركيزة أو توبيوغرافية"<sup>(١٥)</sup> وكانت لطيفة الزيات فى أعمالها الإبداعية – عامة – وفى "الباب المفتوح" – تحديدا – تحرص على الكتابة لمواجهة نفسها ومواجهة واقعها، وللاقترب من الذات ومن الآخرين ومن المجتمع بشكل أكثر التصاقا وجرأة تمكناها من التحرر الحقيقى. فقد كانت الكتابة بالنسبة لها – على حد تعبيرها – "فعلا من أفعال الحرية ووسيلة من وسائل إعادة صياغة ذاتى ومجتمعى،



وإن تعددت فى ظل الإطار ذاته أوجه الحرية التى مارستها عن طريق الكتابة. وتبقى الحرية المصاحبة لعملية الإبداع حرية فريدة لا يوازيها عندى إلا الحرية التى يمارسها الإنسان فى أثناء العمل الجماهيرى فى حالة مد ثورى. وفى الإبداع والعمل الجماهيرى، دون بقية النشاطات، ينشغل الإنسان بكليته مجتمعة، بكل قدراته الإنسانية، سواء منها العقل أو الحس أو الوجدان. وفى كل من المجالين يعيد الإنسان فى حرية إنتاج ذاته وإنتاج واقعه، ويمارس أسمى أنواع حريته<sup>(١٦)</sup>.

ولطيفة الزيات تكتب ونصب عينيها الذاتية التى تتشابك فى تفاصيلها وكلياتها مع تجربة واقعها و مجتمعتها. فهى تكتب لتؤكد انتماءها لكل وانصهارها فى المجتمع. تكتب وفى ذهنها واقعها ومجتمعها، منه تنطلق وإليه تتوجه.

وبالمثل كانت "الرحلة" العمل الإبداعى الأول لرضوى عاشور، كتبتة فى أواخر السبعينيات - وهى فى منتصف العقد الثالث من العمر - لتقص علينا طرفاً من سيرتها الذاتية. وتتوقف - تحديداً - عند مرحلة بعينها من رحلتها وهى فى أواخر العشرينيات من عمرها. وتؤرخ من خلال - سنوات محدودة من حياتها - لواقع مجتمعتها خلال الفترة الممتدة من أواخر الستينيات - وبالتحديد فى أعقاب هزيمة ١٩٦٧ - وحتى منتصف السبعينيات.

فقد انتقت جانبا محددا من سيرتها الذاتية للتأريخ له، وهو مرحلة ذات دلالة بالنسبة لواقعها. كما أنها فترة تعد خير إطار لمعالجة القضية الأساسية وهى تجربتها مع الآخر التى ترتبط بشكل وثيق بقضية التحرر الشامل كما تطرحها رضوى عاشور<sup>(١٧)</sup>.

وقد اختارت التأريخ لسنوات الدراسة فى الخارج (أغسطس ١٩٧٥) مع الانطلاق الفعلى من سنة ١٩٦٧ لما تحمله من دلالة فى الوعى واللاوعى بالنسبة لرضوى ولجيلها بل ولصركلها، مما اقتضى العودة بالذاكرة والحديث إلى هزيمة ١٩٦٧ الحدث والأثر.

وكانت هناك محطات رئيسية بداية من نكسة ١٩٦٧ التى تستهل رضوى رحلتها بالحديث عن آثارها المدمرة على المجتمع المصرى وعلى جيلها تحديداً، ثم مروراً بالحركات المطالبة بالتحرر ومواجهة آثار الهزيمة، ثم أحداث حرب ١٩٧٣ وآثارها داخليا وخارجيا، وكذلك أحداث وتطورات الواقع المصرى الاجتماعية



والسياسية، والمرتبطة بالتححرر فى أبعاده المختلفة، وانتهاء ببدايات التصالح مع إسرائيل والتقارب مع الغرب والتغلغل الأمريكى فى شئون المجتمع المصرى<sup>(١٨)</sup>.

وإذا كان الهدف الأساسى هو التسجيل لرحلتها فى الولايات المتحدة وتجربتها فى الاحتكاك بالآخر هناك، فإن الأحداث الهامة فى مصر كانت تتداخل مع أحداث التجربة مع الآخر لما تحمله هذه الأحداث من دلالات ترتبط بقضية التحرر بشكل عام. وكذلك فرض الموضوع الأساسى للرحلة أن تسقط رضى الفترات التى كانت تقضيها فى مصر فى إجازات أو لاستكمال الرسالة؛ لأن الهدف ليس التسجيل لسيرتها الذاتية بشكل عام خلال الأعوام المحدودة التى تؤرخ لها، وإنما التسجيل لجانب محدد من هذه السيرة وهو ما يخص تجربتها فى الغربه ولقائها بالآخر. لذلك فإن حياتها الخاصة فى مصر تخرج عن سياق العمل ولم تكن مجالاً للسرد، خلافاً لواقع مصر، وتطوراته، الذى كان له حضوره الواضح.

ومن جانب آخر اقتضى الأمر تجاوز العودة إلى الوطن بعدة أشهر بهدف استعراض أهم الأحداث فى مصر لما تحمله هذه الأحداث من دلالات عميقة بالنسبة لقضية "الرحلة"، أى للعلاقة بالآخر، حيث طرحت شكلاً من أشكال تغلغل الآخر فى مجتمع رضى واقتحامه لحياتها الخاصة ولشئون مجتمعها الداخلية والخارجية. بالإضافة لما لهذه الأحداث من دلالة بالنسبة لقضية التحرر تتمثل فى مظاهر عدة للتغلغل الأمريكى والتدخل السافر فى السياسات المصرية.

وهى فى رحلة لا تستهدف تسجيل سيرتها الذاتية كاملة، وإنما انتقت مرحلة محددة، بما لها من دلالة بالنسبة لها ولقضيته الأساسية قضية التحرر. وقد وجدت فى تجربتها بلقائها مع الآخر نموذجاً قد يتشابه وقد يتعارض مع رحلات أخرى وتجارب أخرى لطلبة ذهبوا مثلها طلباً للعلم، وتباينت نواياهم، واختلفت مقاصدهم، وتنوعت ردود أفعالهم واستجاباتهم أثناء الرحلة وبعدها، فأرادت أن تسجل تجربة خاصة لتضاف إلى رصيد التجارب العديدة فى الاحتكاك بالآخر<sup>(١٩)</sup>.

فقد كانت مادة الرحلة - كما توضح رضى - "جزءاً من سيرتى الذاتية وإن لم تكن تطرح أية صعوبات فى فهمها والتعبير عنها، بدت الكتابة ممكنة وكنت أرغب

فى تقديم شهادة على رحلتى الأمريكية تختلف وتتواصل مع مجموعة من النصوص التى كتبها أدباء مصريون ذهبوا إلى الغرب طلابا للعلم وسجلوا فى الغالب الأعم انبهارهم بالأنوار الإمبريالية، كنت أنتمى لجيل ولى موقف أيديولوجى مغاير، ثم أننى امرأة: كانت العين التى ترى والوعى الذى يضيف مفردات التجربة وينتظمها يفرضان ضرورات تخصصهما<sup>(٢٠)</sup>.

وإذا كان التعليم هو جوهر التجربة التى تسجلها كل من نبوية ورضوى، إلا أنه كان لكل منهما زاويتها فى النظر إلى الأمور. فقد جعلت نبوية من قضية التعليم ذاتها وصراعاتها ونضالها من أجله محور سيرتها الذاتية. بينما كان التعليم هو هدف "الرحلة" عند رضوى ولكن ليس هو محور القضية. ومن جانب آخر تظل المواجهة هدفا مشتركا للكتابة عند رضوى ولطيفة.

فإذا كانت لطيفة - كما أوضحنا - تحرص على الكتابة لمواجهة نفسها ومواجهة واقعها، وكفعل من أفعال التحرر، فإن رضوى تكتب على حد تعبيرها: "أكتب لأننى أحب الكتابة، أقصد أننى أحبها بشكل يجعل السؤال "لماذا" يبدو غريبا وغير مفهوم. ومع ذلك فأنا أيضا أشعر بالخوف من الموت الذى يقربص، وما أعنيه هنا ليس فقط الموت فى نهاية المطاف ولكن أيضا الموت بأقنعتة العديدة فى الأركان والزوايا، فى البيت والشارع والمدرسة، أعنى الواد واغتيال الإمكانية. أنا امرأة عربية ومواطنة من العالم الثالث وتراثى فى الحالتين تراث الموعودة، أعى هذه الحقيقة حتى العظم منى، وأخافها إلى حد الكتابة عن نفسى وعن آخرين أشعر أننى مثلهم أو أنهم مثلى<sup>(٢١)</sup>".

وفى هذا الضوء يمكن القول: أن الكاتبات الثلاث قد وفقن فى انتقاء عناوين معبرة عن أعمالهن. فاختارت نبوية موسى "تاريخى بقلمى" عنوانا لسيرتها الذاتية بما يحمله وعى بالتأريخ من جانب، ووجهة النظر الشخصية من جانب آخر. ويرى البعض أنه تعبير عن وعى مؤلفته بالاستبعاد الذى قد تخضع له المرأة فى عملية التأريخ، بل وصورة من صور مقاومة التهميش والتزييف من خلال الفعل، أى كتابة تاريخها بقلمها<sup>(٢٢)</sup>. إلا أن العنوان يحمل أيضا سمة الفردية وطابع الذاتية الذى تجلى

على امتداد العمل، كما يعكس الهدف الأساسي من تسجيل السيرة الذاتية والذي أوضحت نبوية في تصديرها للكتاب، كما يحمل هذا العنوان التفاخر بتاريخ كاتبته وبالإنجاز الشخصي الذي تحقق على مدى حياتها الحافلة والجدير بتدوينه بقلم صاحبة التاريخ ذاته.

وكما حمل عنوان "تاريخي بقلمى" دلالات ذات مغزى عبرت عن مقصد الكاتبة وجسدت مرماها، جاءت "الباب المفتوح" لتفصح ببلاغة ومجاز عن مضمون العمل، فقد انتقت لطيفة الزيات لروايتها عنوانا معبرا وموحيا.

وقد تمثلت دلالة "الباب المفتوح" بشكل مباشر أحيانا وبشكل رمزي في أحيان أخرى، انعكست في أحداث العمل وفي حوار ومسلك شخصه، كما تجسدت ببعديها: السلبي - معنى السجن - والإيجابي - التحرر والانطلاق - فالسجن برمزه المعنوي وبوجوده الفعلي تردد على امتداد العمل ممثلا في السجن الرمزي الذي عاشت ليلى أسيرته، سجن الأنا والأسرة والمجتمع والتقاليد، السجن الرمزي - بدلالاته - والفعل - بقضبانه - الذى عرفته حركة المقاومة الشعبية خلال فترات مختلفة على امتداد الرواية، وتطلعات البطلة وتطلعات الحركة الوطنية إلى التحرر والانطلاق. وسار الحدث الروائي - مجسدا واقع البطلة - مع الحدث السياسى - مجسدا الواقع المصرى آنذاك - فى خطين متوازيين، وفى صراع من أجل الحرية، حتى استطاعت البطلة أن تتحرر وتفتح الباب على مصراعيه وتتركه مفتوحا لتنتقل هى إلى آفاق أكثر إشراقا وتحررا فى نفس اللحظة التى انطلقت فيها حركة المقاومة الشعبية مؤكدة التحرر السياسى للوطن.

والانطلاق من الباب المفتوح يستدعى أمامنا صورة "نورا" فى بيت الدمية وهى تغلق الباب وراءها لتنتقل من قيود واقعها إلى آفاق أرحب، ولتترك وراءها ضعفها وقيودها.

فالباب إما أن ينفتح على واقع أكثر تحررا وإشراقا ليحرر البطلة من السجن الذى ظلت حبيسته، أو ينغلق على واقع كئيب وماض مقيد لتحرر البطلة إيذانا بالانطلاق إلى مستقبل أكثر إشراقا وإلى واقع أكثر تحرراً.



أما "الرحلة" فكانت على إيجازها تحمل القارئ إلى التأهب للانطلاق مع الكاتبة والترحال معها "إلى تلك البلاد البعيدة عنا" ليعايش من خلال رحلتها العلمية وتجربتها في الغربة. ويستشعر القارئ من خلال "الرحلة" كعنوان الرغبة - رغبته هو ورغبة الكاتبة - في مشاركتها رحلتها. فيرافقها منذ اللحظات الأولى التي تتأهب فيها لمغادرة الوطن ويلازمها على امتداد الفترة المحددة للحصول على الدكتوراه، لتعود مع نهاية الرحلة وبعد أن أنجزت المهمة المحددة. فالرحلة بدلالة الخروج عن المجرى المعتاد ثم العودة إليه، تتجسد على امتداد العمل سواء على المستوى الشخصي أو مستوى الواقع. فهي تخرج عن المجرى المعتاد في حياتها اليومية وفي أوضاع مجتمعتها لتعايش تجربة جديدة ولتواجه واقعا يظل غريبا عليها وبعيدا عنها، ثم تعود لواقعها وحياتها اليومية بعد فترة، لتطرح تساؤلا - يحمل عناصر الإجابة - هل تغير مسار الشخصية وتوجهاتها ومسار الوطن وتوجهاته خلال هذه الفترة؟

### **مفهوم التحرر وأبعاده**

طرحت كل كاتبة مفهومها الخاص للتحرر والذي صاغته من وحي تجربتها الشخصية وظروف نشأتها وثقافتها، ومن واقع مجتمعتها. فكانت هناك - في صياغة المفهوم - أصداء للجوانب الذاتية في تكوين الكاتبة وتطورها الفكري وإسهامها العملي، وأصداء لظروف مجتمعتها بشكل عام ولواقع تحرره السياسي والاجتماعي والفكري بشكل خاص. وقد تباين الحجم النسبي لكل عنصر من هذه العناصر في صياغة الكاتبة لمفهومها للتحرر، وكذلك لتأثير هذه العناصر - سلبا أو إيجابا - على صياغة مفهوم التحرر.

وكان لكل كاتبة رؤيتها الخاصة، فعند نبوية موسى سادت نظرة ذاتية تجعل من الفرد محورا لها، وتدور حول تحرر الذات. في حين اقتربت لطيفة الزيات من التحرر من منظور واقعي يعنى بواقع المجتمع المصرى بصفة خاصة، واتسعت الرؤية عند رضوى عاشور لتتجاوز حدود المجتمع المصرى إلى كل مجتمع إنسانى تغيب عنه الحرية. فقد نظرت إلى التحرر من خلال نظرة عامة إلى الإنسانية ككل.

أما من حيث الأبعاد الأساسية لمفهوم التحرر فقد التقت الكاتبات الثلاث حول



تعدد أبعاد التحرر والتي تركزت أساسا حول تحرر الذات، وتحرر المرأة، والتحرر السياسى. إلا أنه كان لكل بعد من هذه الأبعاد مكانة مختلفة عند كل كاتبة، كما تباينت مواقف الكاتبات فى أسلوب الربط بين هذه الأبعاد.

فكان تحرر الذات هو المفهوم المحورى والبعد الأكثر حضورا وتألقا عند نبوية موسى، وجاءت الأبعاد الأخرى كعناصر تابعة تتحقق بتحقيق التحرر الذاتى الذى يعد مطلباً أكثر إلحاحاً، ودون أن يشترط توافرها أو يقترن تحقق التحرر الذاتى بتحقيقها. وإذا كان تحرر المرأة قد ارتبط بتحرر الذات كجزء منه باعتبار أن الذات – عند نبوية موسى – تتساوى مع كونها امرأة، فإن التحرر السياسى توارى أمام اهتمام أكبر بتأكيد الذات خاصة فى مجال التعليم الذى ينبغى أن يتحقق من خلاله وحده نهضة المجتمع وتحرره الاجتماعى والسياسى.

وجاء طرح مفهوم تحرر الذات فى إطار تحرر فردى لا يعير اهتماما كبيرا لحركة تطور المجتمع، ولا يحفل بتحرر الذوات الأخرى إلا من خلال الموقف الإصلاحى، أى التعليم، وذلك خلافا لموقف لطيفة الزيات ورضوى عاشور الذى مال إلى الثورية السياسية.

وكان تحرر المرأة هو البعد الأساسى الذى عالجته من خلاله لطيفة الزيات قضية التحرر بشكل عام، مع إدراك واع بترابط الأبعاد الثلاثة، ومع اقتران تحقق تحرر المرأة بتحرر الذات وبالتحرر السياسى<sup>(٢٣)</sup>.

فى حين كان التحرر السياسى هو الجانب الذى شغل رضوى عاشور بشكل واضح وصاغت من خلاله مفهومها الخاص للتحرر، والذى امتزجت فيه الأبعاد الثلاثة ليقترأ لنا من خلال تكامله فى كل متناسق إيمان الكاتبة بقيمة التحرر وسعيها الدءوب لتجعل منها القيمة العليا فى الحياة والمسعى الذى يتطلع إليه الإنسان فى كل زمان ومكان.

وفى مقابل النظرة الأحادية لنبوية موسى والتي تركزت – أساسا – حول التحرر الفردى ودارت فى إطار الذات وسعيها الدءوب للتخلص من مظاهر القهر، اتسمت نظرة كل من لطيفة الزيات ورضوى عاشور بالشمول والاتساع، والتقت رؤيتهما

لارتباط الأبعاد المختلفة للتحرر سواء في مسار متواز يربط تحرر الذات بتحرر المرأة وبالتحرر السياسى كما عند لطيفة الزيات، أو في إطار اندماج وانصهار لهذه الأبعاد حيث يتحقق تحرر الذات في إطار مناخ يكفل التحرر الفكرى والثقافى والاجتماعى والسياسى كما تجلى عند رضوى عاشور.

### الخاص والعام

تنطلق نبوية موسى - أساسا - من الخاص، أى من سيرتها الذاتية ومن خصوصية وضعها هى، والذي لا يعكس - بالضرورة - وضع الفتاة فى مصر بشكل عام. ولا نستطيع أن نعمم من واقع تجربتها الذاتية، ولا أن نتخذ من ملامح سيرتها منطلقا للتعميم. وإنما قد نتمكن من ربط الخيوط واستشفاف وضع الفتاة والمرأة فى المجتمع المصرى من خلال الخلفيات التى نجد أصداءها فى الذكريات والوقائع الشخصية التى تسردها.

ورغم أننا لا نجد شخصية لطيفة الزيات مباشرة فى "الباب المفتوح"، باعتبارها عملا روائيا، فإن التجربة الخاصة بليلى يمكن أن تقدم لنا تمثيلا نمطيا (بالمعنى اللوكاتشى) لوضع مثيلاتها من الفتيات المصريات فى الفترة نفسها. وعلى امتداد "الرحلة" يتراءى لنا تداخل البعد العام مع البعد الخاص، حيث تمتزج التجربة الذاتية لرضوى عاشور بتجربة المرأة المصرية بشكل عام، وتتشابك خيوط الواقع الخاص للكاتبة مع خيوط الواقع المصرى. أما تجربتها الذاتية خلال رحلتها فإنها تقدم نموذجا خاصا بها فى مواجهة الآخر. قد نجد أصداء له فى تجارب أخرى مماثلة.

### الموقف من الأنا - الذات

فى تأريخها لسيرتها الذاتية تقترب نبوية موسى من ذاتها بفخر واعتزاز بإنجازاتها الحافلة فى مجال التعليم، وبما حققته لشخصها من انتزاع لحقها فى التعليم وحصولها على أرفع الشهادات، ولتكون أول فتاة تحصل على البكالوريا سنة ١٩٠٧، ثم انتزاعها لحقها فى العمل وتأكيد ذاتها كمعلمة وكأول ناظرة مصرية ولتثبت - فى ندية للرجل وللإنجليز - قدرتها وتميزها.

وهى أيضا تعتز بدورها الريادى فى حركة تحرير المرأة من خلال سعيها

لإرساء حق التعليم للفتاة المصرية، وحق العمل للمرأة المصرية. وتفخر بتاريخ صراعاتها واجتهاداتها المتواصلة للارتقاء بالتعليم فكرا ومنهجيا.

أما لطيفة الزيات فتنتقل - أساسا - من نظرة موضوعية تبتعد عن الإشادة والاعتزاز، وتميل إلى المواجهة الحادة والصريحة بل والمؤلمة أحيانا، وتستهدف التصالح مع النفس.

وهي تسجل بصدق وشجاعة لحظات الصراع ومرارة الانكسار، كما تسجل بسعادة - وبدون زهو - لحظات الصحة وحلاوة الإقدام.

وبالمثل تقترب رضوى عاشور من الذات من منطق مقارب للطيفة الزيات. فهي تواجه بموضوعية وحياد لا يخلو من القسوة في بعض الأحيان، وتسرد علينا - بتلقائية وحميمية - جانبا من رحلة حياة مليئة بالحب والبذل والعطاء، وتغيب نبذة الإحساس بالتمايز والتفاخر - التي سادت عند نبوية موسى - ويتوارى التباهي بالإنجاز رغم تحقيقه الفعلى على مستوى الحياة العملية والعلمية.

وإذا كانت رضوى عاشور تنفذ إلى حياتها بصدق وموضوعية - كشأن لطيفة الزيات - فإننا لا نلمح في اقترابها من ذاتها الشاعر والأحاسيس التي تتنازع لطيفة الزيات، ولا نجد أثرا واضحا للحظات الضعف أو التخاذل والانكسار. فعالمها الخاص عالم يسوده التناسق والوثام. وهي في تصالح مع ذاتها قد تقسو أحيانا في تقييمها لذاتها، إلا أنها لا تستشعر مرارة الانهزام أو السقوط. وقد انعكس الموقف من الذات عند الكاتبات الثلاث على أسلوب صياغتهن للعمل شكلا ومضمونا. فعند نبوية موسى تصدرت الأنا من بداية العمل وترددت أصداؤها على امتداده، فنلاحظ استخدام الأنا وإبرازها بشكل واضح بدءاً من العنوان "تاريخى بقلمى" وكذلك هيمنتها على أسلوب السرد، كما يبدو أيضا في اختيار الأحداث التي تؤرخ لها، وانتقاء الوقائع التي تمركزت حول الذات، والتي تعكس ملامح شخصية تميزت بصلابة الإرادة والاعتداد بالذات.

أما عند لطيفة الزيات، فالأنا تتوارى أمام الحضور المؤكد للكل، ويتجلى ذلك في أسلوب السرد الذى اعتمد على راوٍ يرى بضمير الغائب، وكذلك فى تسلسل



الأحداث ورسم الشخصيات حتى الرئيسية منها، وكذلك فى الحوار حيث كان التأكيد دائما على أهمية الكل، واكتساب الأنا لقيمتها باعتبارها جزءاً من كل، فالأنا تسير فى خط متواز مع الكل وفى مسارها. كما يرتبط مسار الفرد بمسار الوطن ارتباطاً عضوياً، ومسار الأنا بمسار الـ (نحن) إيجاباً وسلباً، حرية وفقداناً للحرية، ويندرج الاثنان فى كل مقبول ومفهوم فى خط صاعد من البداية إلى النهاية برغم كل المنحنىات، وفى تطور اجتماعى تاريخى سواء على مستوى الوطن أو مستوى الفرد<sup>(٢٤)</sup>. ومن جانب آخر كان للعنوان دلالة التى ابتعدت به عن الطابع الفردى، فهو باب مفتوح للجميع وليس للبطلة وحدها.

وفى "الرحلة" تغيب ذاتية الفرد الطاغية - كما عند نبوية موسى - ونلمح حضوراً مؤكداً لكـ (نحن) يتجلى بداية من عنوان العمل وما يحمله من دلالات<sup>(٢٥)</sup>، وفى أسلوب السرد وانتقاء الأحداث، وكذلك فى استخدام ضمير الـ (نحن) خاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا عامة، فرغم كون "الرحلة" سيرة ذاتية، إلا أن السرد عن الذات وحدها كمحور يتراجع أمام السرد عن الآخر وعلاقة الذات به، وكذلك السرد عن الـ (نحن) التى تقسع هنا لتستوعب شعوب العالم الثالث بشكل عام وعلاقتها بالغرب. فالسيرة الذاتية ليس الهدف منها التأريخ للذات وعنهما، وإنما الخوض - من خلال هذه الذات - فى قضية التحرر السياسى وعلاقة الغرب بدول العالم الثالث. وذلك عبر تجربة خاصة للكاتبة فى الاحتكاك بالآخر تسترجع من خلالها لمحات من تاريخ القهر السياسى والإنسانى لشعوب العالم الثالث، وتستحضر لحظات من الانكسار وأخرى من الانتصار وتواصل معاشة هذه الشعوب فى مواجهتها للغرب.

### **تحرر المرأة: العلاقة بين المرأة والرجل**

إذا كان الحرص على تأكيد الندية للرجل والتطلع لإقرار المساواة بين الرجل والمرأة قد مثل هدفاً لكل من نبوية موسى ولطيفة الزيات ورضوى عاشور، فإن مضمون هذا الهدف وأسلوب تحقيقه قد اختلف.

فكان الهدف عند نبوية هو تأكيد الندية من واقع ما تُضمّره من بغض للرجل، والتطلع للمساواة فى محاولة للتمايز والفكاك من أسر الرجل وهيمنته. فى حين تغيب



مشاعر النفور والعداء عند لطيفة ورضوى، وتصبح الندية محاولة لتأكيد الذات والتمرد على الأوضاع المجحفة التي فرضت على المرأة أن تظل "حبيسة تاء التأنيث" على حد تعبير رضوى عاشور، وتصبح المساواة مطلباً حيويًا يتعين تحقيقه في شتى مجالات الحياة حتى تحظى المرأة - أسوة بالرجل - بحقوقها وحرّياتها السليبة.

ففي إطار الحرص على تأكيد الندية تباينت أهداف الكاتبات وكذلك مسالكهن، فقد اتخذت نبوية - منذ البداية - موقفاً عدائياً من الرجل، حيث ارتبطت الرجولة عندها بالغدر والخيانة، وتعترف - في مذكراتها - بموقفها المتشدد من الرجل والذي يرجع إلى معرفتها بحقيقة نوايا الرجل وخداعه للمرأة من أجل تحقيق مكاسب مادية وأطماع خاصة، واقرنت عندها علاقة المرأة بالرجل - في أبعادها الحسية والمعنوية والمادية - بمظاهر تبعية المرأة للرجل. وقد أفصحت - في أكثر من موضع في مذكراتها - عن ترفعها عن الخوض في علاقة الزواج التي تجد في بعدها الحسى ما يثير الاشمئزاز<sup>(٢٦)</sup>. وتري "أنه قذارة وخصوصاً نصيب المرأة فيه"<sup>(٢٧)</sup>. مما يجعلها تربأ بنفسها عن الانحطاط إلى هذا السلوك الحيوانى، كما أكدت على أن نفورها من الزواج كان في مقدمة الدوافع الأساسية لإصرارها على الالتحاق بالمدرسة ومواصلة الارتقاء في مجال التعليم والعمل، لتجد فيه مخرجاً من أزمته المالية ومهرباً من الالتزام الاجتماعي بالزواج<sup>(٢٨)</sup>.

وإذا كان هذا الموقف الراض للبعد الحسى للزواج موقفاً حاسماً وقاطعاً - حسب تعبيرها - إلا أنها تجعل من البعد المادى معوقاً آخر لقبول الزواج، حيث إنها تضع شرطاً هو تحقيق مركز جديد بالزواج يفضل المركز السابق<sup>(٢٩)</sup>.

وعلى العكس من نبوية موسى كان لكل من لطيفة الزيات ورضوى عاشور اقترابهما الخاص من هذه القضية فغابت دوافع البغض والعداء لتفسح المجال لرؤية أكثر اتساعاً ورحابة، تجعل من الندية محاولة لتأكيد الذات ولاكتساب الثقة في النفس، تلك الثقة التي يشكك فيها المجتمع وينتزعها بإمعانه في التقليل من شأن المرأة، كما كانت الندية وسيلة لمغالبة التقاليد البالية التي تفرض على المرأة مكانة دنيا في المجتمع، وتضمن عليها بالعديد من الحقوق والحرّيات التي تظل قصراً على الرجل.

فقد تطلعت لطيفة الزيات إلى الندية في محاولة لتحرير المرأة من وضعها المتدنى، وحتى تكفل لها حقها في الحياة ككائن مكتمل الأهلية له الحق في أن يشعر وأن يعبر عن أحاسيسه، وأن يفصح عن آرائه ومواقفه، وحتى تتبدد تلك النظرة التي سادت المجتمع والتي عبرت عنها ليلي بمرارة بقولها: "أنا فعلا غلطانة، عبرت عن شعوري زي ما أكون إنسان ونسيت، نسيت أنى مش إنسان، نسيت أنى بنت، ست.."<sup>(١٣)</sup>.

وعلى امتداد الرواية أفصحت لطيفة الزيات - من خلال شخصية ليلي - عن إدراكها لقدنى مكانة المرأة في الأسرة والمجتمع، وعبرت عن تطلعها لتأكيد الندية، وإن تباينت ردود فعلها ومواقفها وتراوحت بين التسليم الممزوج بالمرارة، وبين المقاومة السلبية في إطار ما تسمح به ظروفها، وبين التمرد على الأصول التي تفر التمايز بين المرأة والرجل وتكرسه، وتحدى كافة التقاليد والمعوقات التي تحول دون تأكيد الذات وتحقيق الندية، وهو ما تحقق في نهاية العمل.

وبالمثل وعت رضوى عاشور - منذ طفولتها المبكرة - مظاهر التفاوت بين حظ المرأة والرجل ولازماتها - على امتداد حياتها - رغبة ملحّة في تأكيد الذات والتطلع للندية لأخوتها الذكور، للرجال من أبناء جيلها، للرجل عموماً، والتصدى للتقاليد البالية التي تفرض على المرأة أن تظل حبيسة "خانة الدونية المعدة سلفاً للنساء"<sup>(١٤)</sup>.

ولم تكن مقاطعة الرجال ولا الاحتداد في معاملتهم هي أدواتها - كشأن نبوية موسى - وإنما كانت مغالبة الخوف والركض فوق القيود العديدة المطوقة للمرأة هي أدواتها الفعالة للتمرد على التقاليد المجحفة وللتحرر من الحرملك المنتظر، وكذلك تأكيد الندية بالفعل والممارسة التي تعكس الثقة بالذات والقدرة على الإنجاز.

فمنذ طفولتها المبكرة كان لظروف نشأتها بين صبية ثلاثة - هم أخوتها - ما دفعها إلى تأكيد نديتها لهم، خشية - حسب تعبيرها - "أن تنسب لهم الشجاعة والإقدام لأنهم ذكور وأن يرتبط بى الضعف أو التخاذل.. لذا رحت أغالب الخوف وأخرج من كل جولة معه رافعة رأسى فى اعتداد طفولى جميل.. وكنت دائماً أقفز للمواجهة تاركة خوفاً ورائى"<sup>(١٥)</sup>. وتتعدد مظاهر تأكيد الندية على امتداد مرحلة الطفولة، وتذكر رضوى جانباً منها: "أمد يدي لأخذ حقنة التطعيم أولاً وأدعى أن

الحقنة لا تؤلم.. لا أراوغ فى تناول الدواء المر، بل آخذه فى هدوء متكلف مدعية أن مرارته مقبولة.. أراهن أخى الأكبر أننى أستطيع تجاوز قدرته على التحمل، لا أبدى خوفاً حين أضطر للدخول إلى مكان مظلم<sup>(٣٣)</sup>. ورغم ما يبدو من سلوك طفولى إلا أنه يعكس وعياً بالتفاوت بين حظ الفتى والفتاة، وحرصاً على تأكيد الذات وتحدى النظرة المتخلفة الشائعة. وقد أكسبها هذا السلوك "قدراً من الشجاعة الأدبية والإقدام"<sup>(٣٤)</sup>.

وفى مرحلة المراهقة والنضج تتمرد رضوى بمنطق آخر غير منطق الطفولة، وتتخذ من الركض أداة للتحرر والفكاك من وصاية الأسرة وأسر المجتمع. وتوضح ذلك بقولها: "فى مراهقتى ركضت خوفاً من جسدى النامى ومن الحرملك المنتظر، ثم بقيت أركض لكى لا أفقد نديتى للرجال من أبناء جيلى، أركض لكى أتعلم، أركض لكى أستقل، وأركض لكى لا يعيدنى أهلى إلى حظيرة حبهم ووصايتهم، وأركض لكى لا يزج بى المجتمع فى خانة الدونية المعدة سلفاً للنساء. وبقيت أركض حتى صار الركض طبيعة ثانية لى"<sup>(٣٥)</sup>.

وإلى جانب رفضها لمظاهر التفاوت بين حظ المرأة والرجل فى الأسرة وفى المجتمع، فإنها ترفض كذلك كل ما تكرسه أنماط القيم والثقافة والغناء خاصة العاطفى - "من علاقة عثمانية بين الرجل والمرأة"<sup>(٣٦)</sup> وتجد فى عبارات الغزل والجوى والشجن والتقلب على جمر النار ويا ظالمنى وغيرها مما يكتظ به قاموس الأغانى خارج كل سياق مقبول للعلاقة بين الجنسين<sup>(٣٧)</sup>.

وإذا كانت رضوى - الطفلة والشابة - قد اعتادت على مغالبة الخوف والتصدى للقيود التى يفرضها مجتمعها ومخاوف أسرتها، فإنها فى مجتمع يتحرر من القيود التقليدية للمجتمع المصرى، ولكنه يفرض نمطاً آخر من القيود ويزرع الخوف على طريقته - تغالب خوفها وتقدم رغم المحظورات التى يفرضها المجتمع الأمريكى الذى "لا يثير فى النفس الأمان"<sup>(٣٨)</sup>.

وإلى جانب تأكيد الندية للرجل - فى مجتمعها وخارجها - تتطلع فى ضوء الرؤية الشاملة التى تصبح الرحلة إلى تأكيد الندية للآخر - الغرب - وتصور جانباً من المواجهة، حيث أخذت منذ وصولها إلى أمريكا تركض "درءاً للغربة ووفاء بالتزامات دراسية متعددة سعياً لتحصيل سريع يعيدنى لمصر"<sup>(٣٩)</sup>.



وفى إطار تصوير علاقة المرأة بالرجل – عند لطيفة ورضوى – تتحول كافة مشاعر البغض والنفور التى عبرت عنها نبوية إلى مشاعر حب ودفء وألفة، وإلى مصدر قوة لتأكيد الذات ومغالبة عناصر الضعف الداخلية والخارجية، وللتحرر بمفهومه الشامل، ونجدنا إزاء نمط للعلاقة بين المرأة والرجل تنطلق المرأة من خلاله مع الرجل وبه ليحققا معا التحرر الحقيقى.

وقد استعرضت لطيفة فى روايتها أنماطا عديدة من علاقة المرأة بالرجل، فأكدت فشل تلك العلاقة التى يطوقها منطق الأصول بمعاييره التى تقيّم الرجل بقدر ما يملك، وتقيم المرأة بقدر إتقانها لفن الحياة الذى يجعل منها بضاعة تباع وتشترى وينتزع منها إنسانيتها وكيانها فتتحول إلى "جارية فى سوق الرقيق.. تلبس وتتزين ليرتفع سعرها"<sup>(٤٠)</sup> وتتدرب فى سجن الحياة على "فن الحياة"<sup>(٤١)</sup>.

كما أكدت فشل العلاقة حين يسود الرجل بأنانيته وفرديته وتنصاع المرأة مسلوبة الإرادة لتعيش فى ظله فاقدة لكيانها وذاتيتها. ووجدت علاقة الدكتور رمزى بليلى خير تجسيد لهذا النمط، فمنذ البداية حرص على تشكيلها على هواه وقد سهلت عملية انقياد ليلى لرمزى نتيجة لضعفها وانحباسها داخل دائرة الأنا وداخل أصول طبقتها الوسطى وقيود مجتمعتها<sup>(٤٢)</sup>.

وقد أدركت ليلى هوان شأنها بعد أن أفادت من تبعيتها لرمزى وأصرت على استعادة ذاتها بتحررها من أسره وسيطرته "فهى لا تريد أن تترك حياتها لرمزى ولأبيها يكيّفانها كما يشاءان وكأنها قطعة من الحجارة يقذف بها الإنسان بطرف حذائه أينما أراد وكيفما شاء... يجب أن تواجه أباهما وأن تواجه رمزى. يجب أن تقول لا"<sup>(٤٣)</sup> وقد قالتها بالفعل فى نهاية الرواية لتضع نهاية لتلك العلاقة الفاشلة ولتتوج حياتها بعلاقة أكثر نضجا واكتمالا.

وفى المقابل تقدم لطيفة الزيات من خلال علاقة ليلى بحسين نمطا مثاليا لعلاقة المرأة بالرجل قوامها التكامل والتجانس، حيث تندمج المرأة – بكيانها وذاتيتها – مع كيان آخر مكمل لها وليس مهيمنا عليها، ويتجلى ذلك فى كلمات حسين ليلى، تلك الكلمات التى تجسدت فى مسلكه نحوها على امتداد الرواية "أنا أحبك وأريد منك أن



تحييني، ولكنى لا أريد منك أن تفنى كيائك فى كيانى، ولا فى كيان أى إنسان، ولا أريد أن تستمدى ثقتك فى نفسك وفى الحياة، منى أو من أى إنسان. أريد لك كيائك الخاص المستقل، والثقة التى تنبعث من النفس لا من الآخرين – وإذ ذاك – عندما يتحقق لك هذا – لن يستطيع أحد أن يحطمك لا أنا ولا أى مخلوق. إذ ذاك فقط، تستطيعين أن تلطمى من يلطمك وتستأنفى المسير. وإذ ذاك فقط تستطيعين أن تربطى كيائك بكيان الآخرين، فيزدهر كيائك وينمو ويتجدد، وإذ ذاك فقط تحقّقين السعادة<sup>(٤٤)</sup>.”

وفى “الرحلة” ترسم رضوى من خلال علاقتها بمريد نمطا مثاليا آخر يقارب – فى سموه ونقائه – نمط علاقة ليلى بحسين، ونجد فى كلماته ومواقفه التى أوردتها رضوى – ببلاغة ودلالة موحية – ما يدفع فى رضوى الثقة والقدرة على مواصلة الطريق ودرء مشاعر الغربة. وتطرح رضوى من خلال هذه العلاقة المثالية نمطا للتحرر مع الرجل نتيجة التوحد فى الفكر والإحساس والهدف، فهناك انصهار وتكامل.

وتتكرر عند كل من لطيفة ورضوى فكرة السمو بعلاقة المرأة بالرجل، واقتتران تلك العلاقة بحب أكبر هو حب الوطن. وتكررت هذه الفكرة بشكل ضمنى وبدلالات مجازية فى تصوير ملامح العلاقة بين ليلى وحسين فى “الباب المفتوح”<sup>(٤٥)</sup>، وبين رضوى ومريد فى “الرحلة”<sup>(٤٦)</sup>. وإذا كانت لطيفة ورضوى قد تطلعتا إلى تأكيد الندية وإقرار المساواة بين المرأة والرجل فى شتى مجالات الحياة، فى التعليم وفى مختلف مظاهر النشاط السياسى والاجتماعى بشكل عام، فإن نبوية موسى قد ركزت اهتمامها بشكل خاص على إقرار المساواة بين المرأة والرجل فى مجال التعليم والعمل. ولمست هذه القضية فى مذكراتها من خلال الجانب الذى ارتبط بها بشكل مباشر ومسها عن قرب وهو جانب المساواة فى الأجور<sup>(٤٧)</sup>.

فقد أثار ثائرتها أن تتقاضى نصف مرتب الرجل رغم أدائها لنفس المهام. ومن هنا تصدت لانتزاع حق لها بالفعل لا بالقول، ولهدف إقرار مساواتها بزملائها الرجال فى التوظيف.

### التعبير عن الواقع والمشاركة فكرياً وعملاً في قضايا التحرر

كان للسياسة وجود هامشي في حياة نبوية موسى تجلى في آرائها المعلنة وفي مواقفها الفكرية والعملية على امتداد حياتها، فقد استأثرت قضية التعليم باهتمامها الأساسي بل والأوحد وتراجع البعد السياسي وتوارى تماماً سواء خلال سنوات الدراسة أو على مدى حياتها العملية، حيث وجدت في التعليم والسعي للنهوض به أعظم تعبير عن العمل الوطني، واستعاضت به عن المشاركة الفعلية والمباشرة في الحياة السياسية وحتى عن مجرد الانشغال بأحداث الواقع على جلالها وأهميتها. وقد عبرت عن موقفها بقولها: "والحق أنني كنت ولا أزال أحب التعليم حبا يشغلني عن كل شيء سواه حتى النظر في السياسة؛ لأنني كنت أعتقد أن الإنسان يخدم بلاده بالمهنة التي يتقنها والتي يجب أن يتفرغ لها"<sup>(٤٨)</sup>.

كما غابت ملامح الواقع السياسي والاجتماعي في مذكراتها لتفسح المجال للذكريات الخاصة التي انحصرت أساساً في الذات. وخبث الأحداث السياسية تحت بريق الإنجازات المحققة في مجال التعليم. وقد وجدت فيما نسبته إليها بعض زميلاتهن من مشاركة في النشاط السياسي محض افتراء وتهمة باطلة عملت جاهدة على تبرئة نفسها منها، ويتكرر في أكثر من موضع في المذكرات التأكيد على هذا المعنى، فتؤكد أنه خلال سنوات الدراسة "شاء سوء الحظ أن تتهمني الزميلة بالوطنية وأن تحقد على ناظرة المدرسة الإنجليزية لهذا الاتهام الباطل"<sup>(٤٩)</sup>.

وأثناء العمل ورغبة في الإيقاع بها - على حد تعبيرها - تشير إلى أنه "كان لسوء حظي في ذلك الوقت أن انتشرت إشاعه تشير إلى أن الإنجليز ضدي، مع أنني لم أكن اشتغل بالسياسة إطلاقاً - بل لم أكن - علم الله - أكره الإنجليز، ولكن هكذا شاء أعدائي أن يفهموا الإنجليز غير الحقيقة"<sup>(٥٠)</sup>.

وجاء سلوكها العملي امتداداً لمواقفها الفكرية، حيث وجدت في الإسهام السياسي في الحركة الوطنية مشاكسات من الأجدى الترفع عنها، والاجتهاد في العلم والعمل خدمة للوطن، وقد التزمت بموقفها من العزوف عن المشاركة السياسية حتى في تلك اللحظات التي شهدت تأججا للروح الوطنية وتكاتفا لمختلف فئات الشعب.

فخرجت على إجماع الحركة الوطنية فى أحداث ثورة ١٩١٩، تلك الأحداث التى حركت الضمير الوطنى وتراجعت عن مشاركة المرأة فى إقدامها على المساهمة فى الحدث السياسى الجلل، والتى انتزعت من خلالها حقها فى المشاركة السياسية. وقد نجحت فى إثناء معلماتها وطلبتها عن المشاركة فى المظاهرات، وتفاخرت بكون مدرستها هى الوحيدة التى لم تضرب. وقد أثار موقفها هذا تعجب وتساؤل العديدين، وكان لها ردها ودفاعها الذى أكدت خلاله يقينها بأن التعليم هو أعظم تعبير عن العمل الوطنى. وذلك بقولها: "إن وطنيتى تقضى على بعدم الإضراب؛ لأننى أريد أن أخرج أمتى من هذا الجهل المخيم على العقول"<sup>(٥١)</sup>.

ورغم مشاركتها لرائدات الحركة النسائية فى تلك الفترة، إلا أنها كان لها دائما موقف رافض للإسهام السياسى للمرأة، لتعارضه مع قيم مجتمعنا وعاداته، ولتنافيه مع تقاليدنا الشرقية، حيث ترى أن "التظاهر والمسير فى الطرقات لا يناسب كرامتنا كسيدات شقيقات"<sup>(٥٢)</sup>، وأنه بإمكان المرأة أن تجد مسالك أخرى أليق بها وأنسب لتكوينها الذى فرض عليها انتمائها الشرقى "كالسعى الجدى فى نشر التعليم بين الفتيات، وأن البلاد كانت فى أشد الحاجة إليه. ومع أن مثل هذا العمل كان عملا سلمياً لا يمكن أن يتعرض له أحد؛ فهو عمل مجيد ينفع البلاد نفعا جزيلا ويبقى أثره بعد الحرب"<sup>(٥٣)</sup>.

وعلى النقيض من نبوية موسى، نرى بين لطيفة الزيات ورضوى عاشور لقاء مشتركاً فى التعبير عن الأحداث القومية والواقع السياسى والاجتماعى، يجمع ويوحد بينهما، ويهزنا بما ينبض به من صدق وإحساس.

فكان للسياسة حضورها المؤكد فى حياة لطيفة الزيات - على امتدادها وثنائها - وكان لأعمالها الإبداعية إحياء ودلالة، فى اقترابها من الواقع وتعبيرها عنده مما ينبئ عن حس وطنى. وفى استقصاء دلالتها ما يعين على رسم معالم للعصر الذى ظهرت فيه واستجلاء ملامحه. فقد ظلت أحداث الواقع المصرى وقضايا تحرره تعيش فى ضمير لطيفة الزيات وتختزنها فى عقلها وتعيد تشكيلها فى أعمالها الإبداعية حتى تبلورت فى صور فنية تمثلت فى نصوص روائية ومجموعات قصصية تعد من أكثر الأعمال



تعبيراً عن واقع العصر وأبقاها أثراً. وإذا كان كل عمل من أعمالها قد شكل لغته الخاصة وتنوعت اتجاهاته، فإنها استطاعت من خلال لغتها وأساليبها أن تعبر عن الأحداث الكبرى، وأن تبذل بوسائلها أعمالاً هي شهادة على هذا العصر، وأن تتجه إلى الواقع فتقدم منه صوراً رائعة<sup>(٥٤)</sup>.

وعند رضوى عاشور تعد السياسة مكوناً أصيلاً في تكوينها الفكري انعكس بشكل واضح على مواقفها الفكرية والعملية وعلى إبداعها الأدبي. وتجلي في امتزاج رائع بين الفكر والفن وبين السياسة والإبداع. وتكاد لا تخلو أعمالها من دلالات سياسية موحية ومن صدى للأحداث والوقائع المحيطة بعالمها الداخلي والخارجي، حيث يشكل البعد السياسي مكوناً أصيلاً في نسيج العمل الروائي وعنصراً فاعلاً في مسار أحداثه وتطور شخصيته. وكان لنظرتها للواقع المحيط بها نفاذ وحساسية، ولها رؤياها الخاصة التي يمتزج فيها الفكر بالواقع فتصوغ من مشاهد العصر ومن وقع الأحداث و التطورات في نفسها نسيجاً فنياً فيه نبض الصدق ووضوح الرؤية تنفذ من خلاله إلى أعماق وجداننا و تتخطى الحدث المباشر إلى الأثر الباقي والمغزى العميق<sup>(٥٥)</sup>.

وقد اقتربت رضوى عاشور في أعمالها الإبداعية من الواقع السياسي والاجتماعي، فقدمت أعمالها نابضة بحب مصر وكان إبداعها وثيق الارتباط بالواقع، فكانت مصر بانتصاراتها وانتكاساتها من محاور إبداعها الأدبي على امتداد عطائها المتواصل، حيث قدمت بفننها تعبيراً شاملاً عن واقع بلادها ولم تقصر إبداعها على موضوع بذاته، وإنما أبدعت صورة كاملة لمصر في تطورها السياسي والاجتماعي على مدى حقبة متتابعة لتكتمل من جماع أعمالها ملامح أدب قومي مكتمل السمات في شكله ومضمونه. وفي الرحلة تقدم لوحة للمناخ الاجتماعي والسياسي الذي أحاط نشأتها وتطورها في مصر وأحاط رحلتها في الغرب، لوحة تشكلها ملامح وإشارات من العصر ويلقى عليها الواقع ظلاله وأصدائه.

فهى تحكى على امتداد رحلتها عن سنوات محدودة لكنها محملة بالتوتر، زاخرة بالأحداث. وتراجعت أحداث الحياة الخاصة في خضم الأحداث العامة. أما عن الموقف من المشاركة السياسية في أحداث الواقع، فكان لكل كاتبة موقفها المميز وأسلوبها الخاص في التعبير عنه.



فإذا كانت نبوية موسى قد أفصحت - بشكل مباشر - عن مواقفها من المشاركة في أحداث مجتمعتها ومن قضايا تحرره السياسى والاجتماعى، فإن لطيفة الزيات قد عبرت عن ذلك من خلال رسم الشخصيات وتطورها من جانب، ومن خلال الحوار من جانب آخر.

وقد قدمت الرواية مواقف متباينة من المشاركة في أحداث الواقع وقضاياها، وتجلت في بعض شخصيات العمل أصداء لآراء الكاتبة ومواقفها الفكرية والعملية، كما رسمت لطيفة صورة إيجابية للشخصية التى تهتم بقضايا مجتمعتها وتشارك في أحداثه وتندمج في الكل، وعلى العكس رسمت صورة سلبية للشخصية الفردية التى تنصرف عن قضايا مجتمعتها وتترفع عن مشاركة الكل وتنشغل بأمورها الشخصية. كما ربطت تطور الشخصية، ونضجها بمدى إسهامها في النشاط السياسى ومشاركتها في العمل الوطنى وارتباطها بالكل الذى يكسبها طاقة وقدرة على مغالبة عناصر الضعف الداخلية والخارجية.

وقد تجسد ذلك - بشكل واضح - فى شخصية البطلة وتطورها على امتداد العمل، فمنذ البداية يمتلك ليلى إحساس بالانتماء الوطنى وبالرغبة فى الاندماج فى الحدث القومى وتتفاوت قدراتها على الإسهام الحقيقى بقدر ما تمتلك من ثقة فى النفس، وبقدر ما تتيح لها الأسرة من حقوق وحريات، وبقدر ما يكفله لها المجتمع - كامرأة - من فرص للتعبير عن المشاعر والأحاسيس الوطنية.

وتصور لطيفة مشاعر ليلى مع أول مشاركة فعلية لها فى الحياة السياسية فانضمامها لمظاهرة الطلبة ردا على إلغاء معاهدة ١٩٣٦ انتشت وشعرت أنها قوية وخفيفة كالطير وشقت الصفوف إلى الأمام وارتفعت على أكتاف الطالبات وهتفت لحظة بصوت غير صوتها، صوت اجتمع فيه كيانه الذى مضى وكيانها الآتى وكيان هذه الآلاف التى امتدت على مرأى بصرها، ثم ضاع صوتها تلعفته الآلاف<sup>(٥٦)</sup>.

ولكنها أمام رد فعل الأب والأسرة والمجتمع أدركت ضعفها وهوان قدرها، واستسلمت لقدرها كأنثى يستكثر عليها المجتمع التعبير عن شعورها وإحساسها ويضن عليها بحق المشاركة السياسية.. وانصرفت ليلى عن المشاركة الحقيقية

وانحبست فى دائرة الأنا وانعزلت عن الكل فافتقدت عريقتها وثقتها بذاتها ووقعت أسيرة ضعفها وسجنها الداخلى.

ولكنها مع تغير المناخ الاجتماعى والسياسى وتولى الضباط الأحرار لمقاليد السلطة، وإقرار حق المرأة فى المشاركة السياسية أقدمت - بعد تردد - على الانضمام للحرس الوطنى ف "عاودها الإحساس الذى تخلى عنها، الإحساس بأنها قادرة وأنها قوية"<sup>(٥٧)</sup>. هذا الإحساس الذى تحقق بالفعل مع انفعالها بأحداث وطنها ومشاركتها الفعلية والإيجابية فى حركة المقاومة الشعبية للعدوان الثلاثى فى بور سعيد والذى استعادت بفضلها ثقتها بذاتها، ونجحت فى تحقيق تحررها الشامل.

وقد عايش محمود المشاركة الفعلية لليلى فى الحدث السياسى وشعر بالتغير الحقيقى الذى انتابها و"أدرك إذ ذاك فقط أن الشئ الذى حدث له أثناء معركة الفدائيين فى القناة، قد حدث لها. قد خرجت من دائرة العائلة، من دائرة الأنا إلى دائرة الكل. وما من أحد يستطيع أن يوقفها الآن.

وبدت له ليلى وهى تقف هكذا متباعدة، أطول مما هى وأقوى... ومد يده ليربت على كتفها، وبدلاً من أن يفعل ذلك، وجد نفسه يضافحها، مضافحة الذند<sup>(٥٨)</sup>. "وبالمثل أدرك حسين مدى التغير الحقيقى الذى طرأ على شخصية ليلى والإشراقة التى أشعت داخلها" لا ليست نفس الإشراقة القديمة، إنها إشراقة جديدة. الأولى كانت فورة، لمعة تبرق لتنفطى، كالشمس فى يوم ملئ بالغيوم. أما هذه فنور هادئ دافئ متصل، نور ينبع من الداخل"<sup>(٥٩)</sup>.

ومن جانب آخر، وفى مقابل دعوة نبوية موسى لانصراف المرأة عن النشاط السياسى التزاماً بالتقاليد الشرقية، أكدت لطيفة الزيات أهمية الإسهام السياسى للمرأة فى الحركة الوطنية؛ لأنها مستهدفة من المستعمر شأنها شأن الرجل، فقد استنكرت لطيفة النظرة القاصرة التى تجعل "وظيفة المرأة هى الأمومة ومكان المرأة هو البيت... وأن السلاح والكفاح للرجال"<sup>(٦٠)</sup>. ووجدت خلافاً - لذلك - أن المرأة لابد أن تسهم أسوة بالرجل فى التصدى للمستعمر؛ لأن "الإنجليز حين قتلوا المصريين ١٩١٩ لم يفرقوا بين

الرجل والمرأة، وأن الإنجليز حين سلبوا حرية المصريين لم يفرقوا بين الرجل والمرأة، وأن الإنجليز حين نهبوا أرزاق المصريين لم يفرقوا بين الرجل والمرأة<sup>(١١)</sup>.

أما رضوى عاشور فلم تتطرق لقضية الإسهام السياسى للمرأة كقضية مطروحة للنقاش؛ لأن المشاركة الفعلية للمرأة فى أحداث مجتمعتها كانت – فى الفترة التى تؤرخ لها الرحلة – واقعا معاشا، ولكنها برهنت بسلوكها ومواقفها الفكرية عن مساهمتها الفعلية وتقديرها للمشاركة فى النشاط السياسى المناهض للقهر فى مجتمعتها وخارجها.

وتخطت الانشغال بقضايا مجتمعتها إلى المشاركة بإيجابية فى حركات التحرر الوطنى التى تنشد مقاومة طغيان السلطة الداخلية والخارجية، واعتبرت إسهام المرأة أمرا مفروغا منه، فلم تميز بين موقف المرأة والرجل من النشاط السياسى وإنما موقف المواطن – رجلا أو امرأة – من المشاركة السياسية.

ومن جانب آخر، وفى إطار المشاركة الفعلية كان لكل من لطيفة ورضوى – خلافا لنبوية – إسهامهما المميز. ففى حين عزفت نبوية عن المشاركة فى أحداث وطنها حتى أكثرها تأججا، شاركت لطيفة بفكرها وكيانها فى النشاط السياسى على امتداد حقب متوالية، فكانت عنصرا محركا. وبالمثل كانت رضوى مشاركة بإخلاص فى أحداث مجتمعتها وظلت فى قلب النشاط السياسى المتطلع للتحرر عنصرا فاعلا مقداما. وإن تخطى نطاق مساهمتها واقعها المحلى إلى واقع أكثر اتساعا ورحابة.

### الموقف من السلطة

فى إطار صياغة مفهوم التحرر كان لكل كاتبة موقفها من السلطة، سواء أفصحت عنه قولا أو فعلا، تأييدا أو نقداً وإدانة. وارتسمت فى الأعمال – موضوع الدراسة – ملامح متباينة للنخبة الحاكمة وللنظام السياسى فى توجهاته وسياساته الداخلية والخارجية.

وانفردت نبوية موسى بميلها إلى التصالح مع السلطة، سواء السلطة المحلية أو سلطة المستعمر البريطانى. ورغم تهميش البعد السياسى والانصراف عن مجريات



الأمر السياسي، نلاحظ (بالقدر الذى تظهر فيه الإشارة إلى السلطة) ميلا لمساندة التوجهات العامة طالما لا تتعارض مع توجهاتها الخاصة فى مجال التعليم ولا تعترض مسار حياتها العملية.

وجاء ذكر الشخصيات السياسية الرسمية عادة محاطا بالتقدير والاحترام، كما أظهرت فى أكثر من موضع ميلا للاحتفاء برموز السلطة، حيث حرصت على أن تحظى برضاهم وتقديرهم لإسهاماتها المتعددة عند زيارتهم لمواقع عملها. وتبارت فى نظم الشعر الذى أعدته ترحيبا واحتفاء بهم. وكان موقفها هذا امتدادا لمفهومها للعمل الوطنى وتمشيا مع موقفها من المستعمر<sup>(١٢)</sup>.

أما لطيفة الزيات فتعكس - فى عملها - اهتماما بالغاً بمجريات الأمور السياسية، وعلمها واسعا بما يدور فى دهاليز السلطة. وتتخذ - خلافا لنبوية موسى - موقفا رافضا للواقع السياسى، ومدينا للنخبة الحاكمة، وفاضحا لمظاهر الخيانة والتآمر على مصالح الشعب والوطن، سواء من قبل السلطة الحاكمة أو غالبية الأحزاب السياسية التى تعلن مساندتها للحركة الوطنية وتتصل من وعودها فى الواقع، وتنتقد الخيانة التى سادت فى كل مجال وامتدت إلى كافة الأحداث "الخيانة فى القناة وفى حريق القاهرة وفى حركة الاعتقالات"<sup>(١٣)</sup>.

وتتبدل ملامح هذا الموقف مع تولى الضباط الأحرار للسلطة، فتراجع نبرة النقد والإدانة لتفسح المجال لنظرة أكثر إشراقا وتفاؤلا، تستبشر بملامح التغير السياسى والاجتماعى المحققة والمرتبقة. وتصف لطيفة مشاعر السعادة وإحساس التوحد الذى انتاب الشعب - بمختلف فئاته - لحظة إعلان طرد الملك، حيث "أخذ الناس يرددون كلمة مبروك وكأنهم لا يستطيعون النطق بغيرها، ثم زالت الفواصل التى تفصل بينهم وأخذوا يربتون على أكتاف بعضهم البعض وهم يضحكون ويتندرون ووقفت ليلى لحظة بينهم وهى تشعر أنها منهم وأنهم منها وأنهم جميعا ساهموا بطريقة ما فى طرد الملك"<sup>(١٤)</sup>.

وتجد لطيفة فى قيام ثورة ١٩٥٢ نهاية لمرحلة اتسمت بالخيانة والتلاعب بمصالح الشعب، وبداية مرحلة جديدة تتولى فيها قيادة وطنية - تحظى بالثقة وتضع مصلحة الوطن فوق كل اعتبار.



وتشيد بمظاهر التحول التي تخطت حدود الواقع السياسى وامتدت إلى واقع المرأة ومكانتها فى المجتمع، وأفسحت لها مجالات عديدة للمشاركة فى الحياة العامة، وأقرت حقها فى الإسهام الفعلى فى الحياة السياسية. وذلك فى ظل تولد إحساس جديد "بقيمة المرأة وبالمساواة الحقيقية التى تتاح لها لأول مرة، إذ يتاح لها حق الدفاع عن الوطن"<sup>(٦٥)</sup>.

وتلتقى رضوى عاشور مع لطيفة الزيات فى الاهتمام بمجريات الحياة السياسية، بل تبدو هيمنة الأحداث السياسية على العمل من بدايته وحتى نهايته. لكنها خلافاً للطيفة تظل على موقفها الرافض لسياسات النظام، والناقد لممارسات النخبة الحاكمة رغم تغير رموز السلطة وتبدل شعاراتها وتوجهاتها على امتداد الستينيات والسبعينيات. ومع اختلاف أسباب وبواعث هذا الموقف.

تعكس رضوى فى اقترابها من حقبة الستينات محنة جيلها الذى تفتح وعيه السياسى على مبادئ الثورة وشعارات التحرر السياسى والاجتماعى، التى رفعها النظام، فسار الشعب وراءها مسانداً ومردداً للشعارات التى تغنت بها النخبة المثقفة ورددتها جماهير الشعب إيماناً بها وتطلعا لمستقبل أكثر تحراً وإشراقاً، حتى صدمت مرارة الواقع هذا الجيل الذى تحطم حلمه فى التحرر أمام أول اختبار حقيقى لقدرة النظام.

وبكلمات موجزة ورموز موحية ترسم رضوى صورة واقعية عن مصر المنكسرة والمثقف المخذول والجيل - جيل رضوى ورفاقها - الحائر، الباحث عن الحقيقة والذى يحتفظ - رغم قسوة التجربة - ببارقة أمل ويظل يتساءل عن إمكانية اجتياز المحنة. وترافقها فى غربتها ملامح هذا الواقع بآلامه وطموحاته، وتلازمها فى الوعى واللاوعى صورة المجتمع بهوموميه وتطلعاته. فالصورتان اللتان تحتفظ بهما أثناء رحلتها إحداهما صورة رمزية جميلة مغناة رددتها الجموع إيماناً بالنظام أملاً فى التحرر "صورة صغيرة رسمها صلاح جاهين وصارت أغنية نردد فيها مع كورس الأطفال المصاحب للمغنى صورة صورة صورة كلنا كدة عاوزين صورة، صورة للشعب الفرحان تحت الراية المنصورة"<sup>(٦٦)</sup>.

وتؤكد رضوى أنها أبقت هذه "الصورة المغناة جميلة ومصقولة مع تلك الأخرى التي استلمناها عقب حرب الأيام الستة محروقة كأنها تعكس ما أصابنا من تفحم في الحريق"<sup>(٦٧)</sup> وتتساءل عن حقيقة الإنجازات المحققة وهل بإمكان هذا الجيل أن يقف مرفوع القامة حقا تحت الراية المنصورة أم أن الهزيمة هي الواقع وليس الراية المرفوعة. وكانت الهزيمة - بمرارتها وقسوتها - وجيلها - بمعاناته وآلامه - أمورا تشغل رضوى منذ البداية وعلى امتداد الرحلة وتنعكس في وعيها وحديثها الدائم عن حرب ١٩٦٧ والذي تشعر من خلال الخوض فيه مع رفاقها المقربين "بارتياع من تخفف من بعض حملته"<sup>(٦٨)</sup>، كما تفصح عن نفسها في اختزانها في اللاوعي حيث ارتبطت الحرب بالانكسار والهزيمة. فعند سماعها لنبا اندلاع حرب ١٩٧٣ اختلطت عندها مشاعر الخوف بالأسى والمرارة والثقة في فساد الحكام القائمين وعجزهم عن إحالة الهزيمة والانكسار إلى نصر وانطلاق<sup>(٦٩)</sup>.

وتظل رضوى - على امتداد الرحلة - تحمل "أوجاع الجيل الذي اندفع من الأناشيد الحماسية إلى أتون الأيام الستة والمذابح والرماد"<sup>(٧٠)</sup> وإن كانت تطرح دائما تساؤلا - يحمل الأمل - حول إمكانية مغالبة آثار الهزيمة وتخطي المعاناة والانكسار والانطلاق برؤية أكثر نضجا وصوابا إلى واقع أكثر إشراقا وصمودا.

وإذا كانت رضوى تستشعر مرارة الهزيمة والانكسار أمام تبدد الأمل في التحرر والحلم بواقع أكثر إشراقا، فإنها تنتقد في نظام السبعينيات تفريطه في مقدرات الوطن وتهاونه في حقوقه وتلاعبه بمصالحه.

ففي تصويرها لحرب ١٩٧٣ تنتقد مسلك النظام السياسى سواء من حيث الإطار الذى اتخذ فيه قرار الحرب أو من حيث المسار الذى اتخذته الحرب منذ اندلاعها وحتى اتفاقيات وقف إطلاق النار. كما تنتقد مسلك القيادات السياسية فى تحويلها الحرب إلى حدث استعراضى ومغانم شخصية، ومقايضة دماء الجنود ومصالح الوطن بمكاسب خاصة.

وتستنكر رضوى تصريحات السادات التى تجسد استهانة بمقدرات الوطن وتعاملا مع سيناء باعتبارها "ماله الخاص يتصرف بها كما يحلو له"<sup>(٧١)</sup> ومع إعلان

وقف إطلاق النار والاستعداد للتعاون أفصحت السلطة الحاكمة عن نواياها واتضح "معنى الحرب وفي أى سياق اتخذ قرار خوضها"<sup>(٧٢)</sup>.

وتصور رضوى مواجهة السلطة لحركات التمرد والاحتجاج الجماهيري المطالبة بالتغيير والمعبرة عن تدهور الأوضاع الاقتصادية والسياسية<sup>(٧٣)</sup>.

كما تكشف - من جانب آخر - عن هشاشة النظام وتفسخه الداخلى الذى أفصح عن نفسه فى مظاهر عدة عكست عجز القيادة وتملك الخوف منها وخشية السلطة "من خروج الناس فى حشد إلى الشارع حتى لو فى وداع ميت"<sup>(٧٤)</sup>، وتخوفها من "مجرد الانفعال المفاجئ للناس مجرد أن يشعر الناس بأى شئ حتى لو كان الحزن"<sup>(٧٥)</sup>.

كما أدانت كبت الحس الوطنى وتعمد تجاهل كل ما يعبر عن المد الوطنى فى الخمسينيات والستينيات.

وتستهجن رضوى التبعية السياسية التى بدأت تفصح عن نفسها منذ منتصف السبعينيات مع بداية التصالح مع إسرائيل والتهادن مع الغرب، وتعرض لمظاهر التناقض فى مسلك النظام المصرى من خلال ما تقدمه من مواجهات طريفة بين أحداث الواقع العربى وما يرتكب من جرائم فى حق شعوبه وبين مسلك النظام السياسى المصرى المتهادن مع الولايات المتحدة وإسرائيل، حيث تحمل "وكالات الأنباء أخبارا يومية عن حرب تستعر فى لبنان يصورها الإعلام الأمريكى على أنها صراع بين مسلمين ومسيحيين، وخبرا عن موقف غير مسبوق للحكومة المصرية التى ترفض فى مؤتمر دولى إدانة إسرائيل"<sup>(٧٦)</sup> وتتوالى التهديدات والتنازلات حيث "تم توقيع ما سمي بالاتفاقية الثانية لفصل القوات التى ينص بندها الأول على "أن حكومتى مصر وإسرائيل قد اتفقتا على أن النزاع بينهما وفى الشرق الأوسط لا يحل بالوسائل العسكرية"<sup>(٧٧)</sup>.

وفى مواجهة أخرى تصور رضوى التحول فى توجهات النظام السياسى المصرى منذ منتصف السبعينيات، وتصور التبدل فى العلاقات المصرية الأمريكية من المقاطعة إلى الولاء المطلق "ولاء الحكومة المصرية طبعاً"<sup>(٧٨)</sup>، والذى تجسد فى مظاهر عدة للتبعية السياسية من قبيل زيارة مسئول البيت الأبيض لترتيب الأوضاع داخل البيت المصرى<sup>(٧٩)</sup>.



تعبيراً عن التدخل السافر فى شئون البلاد وإمعانا فى اختراق خصوصية الواقع المصرى. هذا الوضع المتردى على مختلف المستويات وتهادانات النظام وممارساته المناهضة للمد الوطنى، جعل رضوى تختم رحلتها بنظرة تشاؤمية. فإذا كانت قد غادرت الوطن فى ١٩٧٣ وهى تحمل معها همه وألمه، واستهلت رحلتها بنظرة امتزج فيها الإحباط بالأمل، وألم الانكسار بقوة الإرادة. فإنها - على العكس من ذلك - تختم الرحلة بنظرة تشاؤمية حزينة تحمل فى طياتها وعيا بما ستحمله الأيام القادمة. وفى مقابل نظرة لطيفة الزيات المتفائلة والمستبشرة بانطلاق البطلة من الباب المفتوح وبتحولات الواقع حيث "ال جماهير المتدفقة وكأنها موجة عاتية منتصرة جارفة تندفع إلى الأمام" <sup>(٨١)</sup>، نجد رضوى ورغم الثقة "التي بلغت حد اليقين بأن الأمور لن تستمر على ما هى عليه" <sup>(٨٢)</sup> تختم رحلتها بالتأكيد على "أن الأيام القادمة هى فعلا أيام صعبة" <sup>(٨٣)</sup>.

**الموقف من الآخر**

مثلما تراوح الموقف من السلطة بين التأييد والإدانة تنوعت التوجهات إزاء الآخر، وتباينت ردود الفعل فى مواجهة الغرب. وقد لاحت صورة الغرب بدلالات مختلفة وبوجوه متباينة فى كل من الأعمال الثلاثة تبعا للفترة التى يؤرخ لها العمل، ووفقا لرؤية الكاتبة ومعتقداتها.

**فبالنسبة لتحديد دلالة الغرب - الآخر**

فى "تاريخى بقلمى" "والباب المفتوح" تمثل الغرب فى المستعمر البريطانى بوجهه الاستعمارى التقليدى، وبوجوده العسكرى الذى ظل جاثما على أرض الوطن على امتداد الفترة التى أرخ لها العملان منذ نهايات القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين.

غير أن تغير المناخ السياسى وتوازنات القوى فى الفترة التى تؤرخ لها الرحلة فرض تغيرا فى دلالة الآخر وفى أسلوب تواجده، حيث جعلت من الآخر مفهوما أكثر اتساعا يتجاوز فى حدوده المستعمر البريطانى بشكله التقليدى، ليستوعب الغرب بشكل عام والولايات المتحدة بشكل خاص بأساليبها الحديثة فى التغلغل، والتى لا تقنع بمجرد التواجد العسكرى، وإنما تتطلع إلى أنماط جديدة من التواجد، وإلى مزيد



من الهيمنة الفكرية والثقافية، إمعانا فى طمس ملامح الهوية الثقافية ومحو خصوصية الشخصية القومية.

كما اتسعت عبارة الآخر لتضم فى ثناياها الكيان الصهيونى وتواجده الاستيطانى فى مصر والوطن العربى.

وإذا كانت الرحلة تصور التجربة الذاتية لرضوى فى مواجهة الآخر خلال رحلتها العلمية إلى الولايات المتحدة، فإنها على امتداد العمل تمد البصر إلى آفاق أبعد يملئها عليها انتمائها للعالم الثالث، حيث تميل إلى معالجة قضية العلاقة بالآخر فى إطارها الأعم، أى علاقة دول العالم الثالث بالغرب عامة وبالولايات المتحدة خاصة.

أما عن الموقف من الآخر، فقد أفصح عن تباين واضح بين موقف نبوية موسى وموقف كل من لطيفة الزيات ورضوى عاشور.

فرغم أن الآخر قد تمثل عند كل من نبوية ولطيفة فى المستعمر البريطانى، إلا أن العلاقة بهذا الآخر قد مثلت مصدرا للتناقض بينهما فى المواقف والتوجهات، فقد حملت نبوية إعجابا وتقديرا للإنجليز، انعكس فى حرصها على مد أواصر الصلة والصداقة بينها وبينهم، سواء فى إطار علاقتها كطالبة بمعلماتها، أو كمعلمة وناظرة بمرووسيتها من الإنجليز.

وقد أفصحت فى أكثر من موضع عن سعادتها الغامرة بمخالطة المعلمات الإنجليزيات للطالبات المصريات. "مخالطة الند للند"<sup>(٨٣)</sup> وتقبلهن برحابة صدر المزاح معهن، فتؤكد: "كان سرورنا بمخالطة المعلمات الإنجليزيات عظيما، خصوصا عندما كنا نمزح معهن فلا يغضبهن ذلك المزاح"<sup>(٨٤)</sup>.

وكانت حريصة على توطيد علاقتها بمرووسيتها - من الإنجليز - طالما لا تتعارض المصالح. وكانت كثيرة الإشادة بسلوكيات وأفضال كبار المسئولين عن التعليم من أمثال دانلوب، وكانت تجد فى الارتكان إليهم خير سند لها، ومصدرا للحماية حتى فى مواجهة مواطنيها<sup>(٨٥)</sup>.

وكان سوء العلاقات بينها وبين معلماتها أو مرووسيتها من الإنجليز، مصدره دائما أسباب شخصية وخلافات ترتبط بشخص المعلمة أو المرووس وليس بجنسيته أو

هويته، حيث تلاشى العامل الوطنى كمصدر للخلاف وكسبب للصدام، وقد أفصحت فى أكثر من موضع عن مشاعر الود والتقدير للمستعمر البريطانى ونفت مشاركتها فى العمل الوطنى المناهض للوجود الاستعمارى، أو حتى مجرد تطلعها إلى التخلص من الاحتلال البريطانى. وقد أكدت ذلك مرارا بقولها: "لم أكن أشتغل بالسياسة إطلاقا، بل لم أكن - علم الله - أكره الإنجليز"<sup>(٨٧)</sup>... "ولا أود خروج الإنجليز من مصر"<sup>(٨٧)</sup>.

ومن جانب آخر، أفصحت - بعض كلماتها - عن إدراك واضح لقوة الإنجليز وسلطانهم ونفوذهم الذى يسود البلاد، وكلمتهم التى تعلو على ما عداها، وقراراتهم النافذة فوق كل سلطان. وقد دفعتها نظرتها الواقعية ونهجها العملى إلى مهادنة المستعمر إدراكا منها لهوان قدرها وقدر المصريين فى مواجهة قوة ونفوذ الإنجليز "أصحاب البلاد"<sup>(٨٨)</sup>.

وقد عبرت عن ذلك بقولها: "لم أكن يوما من الأيام خيالية، ولست أصدق أن أحدا فى مصر يستطيع قهر الإنجليز، وإنى شخصا لا أريد محاربتهم؛ لأنى أعلم أنى لا أستطيعها"<sup>(٨٩)</sup>.

وقد أكدت هذا المعنى فى أكثر من موضع وتجلى موقفها هذا بشكل واضح فى ردها على محاولة وكيل وزارة المعارف الذى أراد الانتصاف لها وإعادتها لعملها بعد أن منعها الإنجليز، فمع تقديرها لمبادرته ولحرصه على مساعدتها، إلا أنها تشككت فى إمكانية التصدى لرغبات المستعمر، اقتناعا بأن "إذا كان الإنجليز ضدى وهم أصحاب السلطة والنفوذ، فكيف يستطيع سعادة الوكيل مناوأة قوم أقوىاء من أجل فتاة لا يعرفها؟"<sup>(٩٠)</sup> وبعد أن شكرت له حرصه على إقرار الحق وأثنت على وطنيته لمحاولة إنصافها، نصحته بإيثار السلامة، وتجنب مواجهة الإنجليز؛ "لأن الإنجليز أصحاب البلد هنا، وليس من الحكمة أن يقف هو فى طريقهم من أجل فتاة لا يعرفها ومن هى تلك الفتاة حتى يجوز لوكيل وزارة المعارف أن يزعزع مركزه من أجلها مادامت هى نفسها لا تريد أن تقاوم الإنجليز، بل تريد أن تنفذ رغباتهم ببقائهم خارج الوزارة"<sup>(٩١)</sup>.

وإذا كانت نبوية قد أكدت مرارا على إعجابها بسمات الإنجليز وتقديرها لقوتهم ونفوذهم، وإذا كان الموقف المؤيد للوجود الاستعمارى والمترفع عن الخوض فى حركات مناهضة الاستعمار هو السائد فى المذكرات، فإنها أفصحت - فى موضع واحد -

عن تفضيلها للاستقلال بديلا عن الاستعمار إيمانا بأنه ليس من المعقول أن يفضل أحد الاستعباد على الحرية.

فالوحوش في الصحراء والطيور على الأشجار تفضل حريتها عن أن تحبس في أقفاص من الذهب أو في حدائق غناء مهما عوملت بالحسنى<sup>(٩٢)</sup>.

وفى إطار التأكيد على تفضيلها الحرية على الاستعباد، أكدت في حوارها مع أحد الضباط الإنجليز إيمانها بقدرات المصريين وكفاءتهم في حكم أنفسهم، إلا أنها أكدت من جانب آخر على تفضيل الاستعمار البريطاني على ماعداه من صور الاستعمار وأشكال المستعمرين بقولها:

”نحن بشر مثلكم فكيف نرضى أن تقودونا وكيف نعترف بذلك؟ إنك لو سألتني التفضيل بين استعمار إنجلترا وفرنسا لما ترددت في الإجابة عليك، بل كنت أؤكد أننا نفضل الإنجليز على كل من عداهم، أما أن تطلب مني المفاضلة بين حريتنا واستعبادنا فهذا هو الأمر المدهش، ويكفى أن يكون في سؤالك هذا ما يظهر خطر الاستعمار، فإنكم بمثل هذه الأسئلة<sup>(٩٣)</sup> تسلبوننا أخلاقنا وفضائلنا وتعلموننا الكذب والخداع وهما شر الصفات<sup>(٩٤)</sup>.”

أما لطيفة الزيات – فعلى النقيض من نبوية – فقد تبنت موقفا رافضا بل ومتصديا للاستعمار ومدينا للتواجد البريطاني على أرض مصر.

ووجدت أنه لزام على السلطة أن تتصدى للاستعمار وأن تحارب الإنجليز “بالشعب، بالجيش، الجيش بيغلى، الجيش فلاحين مصريين”<sup>(٩٥)</sup>. وذلك إيمانا بأن الخضوع للاستعمار نوع من العبودية فـ “كل واحد ما يكافحش عشان يتحرر من الاستعمار يبقى عبد”<sup>(٩٦)</sup>.

وقد جسدت – على امتداد الرواية – لقطات حيّة من صور التصدى للاستعمار، بل شكلت مواجهة الاحتلال خطا رئيسيا في العمل، ومسعى تطلعت إليه الشخصيات الرئيسية – على اختلاف توجهاتها الفكرية – وكذلك كافة قوى الشعب التي بدت في خلفيّة العمل، كل بأسلوبه وبقدر جهده.

وتستهل لطيفة الزيات روايتها بتصوير المجتمع المصرى فى يوم من الأيام



التاريخية ذات الدلالة فى مقاومة الاستعمار، حيث تعرض للملاحم الخارجية للقاهرة عقب مظاهر ٢١ فبراير ١٩٤٦ وتصدى الشعب الأعزل لقوات الاحتلال.

وتبدأ الرواية بلحظة تؤرخ لبداية "مرحلة جديدة من مراحل الوعى الوطنى ومن مراحل كفاحنا الوطنى"<sup>(٩٦)</sup>. تتمثل مظاهرها فى "اصطدام مباشر مع الإنجليز، ثانى حاجة الجيش امتنع عن تفريق المظاهرة، ومش بس كده عربيات الجيش كانت ماشية فى البلد وعليها شعارات وطنية"<sup>(٩٧)</sup>.

وقد اشترك فى هذه المواجهه "العمال مع الطلبة مع الشعب كله. حتى النسوان خرجت من بيوتها"<sup>(٩٨)</sup>.

وتصور - من خلال حوار بعض الشخوص - بطولة الشعب المصرى وبسالته فى مواجهة قوى الاستعمار وأعوانه من رجال الحكم.

ويأتى هذا الاستهلال - بالأحداث السياسية وبنشاط المقاومة الشعبية للاحتلال - ليعكس مكانة السياسة - بشكل عام - فى فكر واهتمام لطيفة الزيات، وأهمية قضية التحرر - بشكل خاص - وهى القضية المحورية التى يؤرخ لها العمل.

ويعكس وصف القاهرة ليلة ١٩٤٦ - عقب المواجهة بين الجماهير والإنجليز - كآبة الواقع وانصراف الناس عن شئون الحياة العامة ومتعتها المعتادة إلى الحدث وأثره "القاهرة على غير عهدا لا تتلأأ بالأنوار، والناس على غير عهدهم لا يزدهمون فى شوارعها الرئيسية يدخلون دور السينما والمحال العامة ويخرجون منها ويستوقفون عند محطات الأتوبيس والترام "فقد" كانت دور السينما مٌضربة وكذلك المحال العامة والأتوبيس والترام"<sup>(٩٩)</sup>. والناس على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية والثقافية واهتماماتهم الفكرية - ينشغلون بقضية واحدة، هى قضية مقاومة الوجود الاستعماري فـ "يتحدثون بلهجات متباينة وبمستويات لغوية مختلفة ولكن الحديث يدور حول نفس الموضوع، ما حدث فى ميدان الإسماعيلية"<sup>(١٠٠)</sup>.

ويعكس وصف المواجهة - التى جاءت على لسان أفراد من عامة الشعب - قوة وصلابة الشعب المصرى الأعزل من السلاح، والذى التف بفئاته وطوائفه المختلفة لمواجهة قوات الاحتلال البريطانى التى تصدت بكل عنف وجبروت ووحشية لردع انتفاضة جموع



الشعب المطالبة بالاستقلال والمتطلعة إلى التحرر. وتحمل الرواية - في تطور أحداثها وشخصياتها - إدانة للمستعمر وموقفا رافضا لوجوده وساعيا بكل قوة إلى التحرر.

والتقت رضوى عاشور مع لطيفة الزيات في إدانتها للآخر قولا وفعلًا. فهي ترفض القهر الذى يمارسه الغرب - والولايات المتحدة تحديدا - سواء إزاء واقعها المصرى والغربى، أو واقع شعوب العالم الثالث بشكل عام، كما تنص - بالفكر وبالممارسة - لنمط العلاقة المفروضة والتي تكرر التبعية للآخر. وقد استأثرت قضية العلاقة بالآخر بالاهتمام الأساسى والأكبر لرضوى عاشور، بل جاءت فى مقدمة الدوافع الأساسية التي وجهتها لتسجيل تجربتها الذاتية عن رحلتها إلى الغرب وتفاعلها معه.

ومنذ البدايات الأولى "للرحلة" وحتى نهايتها تنشغل رضوى بتصوير مشاعرها وأحاسيسها تجاه الآخر، وتجسيد مواقفها الفكرية والعملية من قضية التحرر السياسى ومن طبيعة علاقة الغرب بدول العالم الثالث والشعوب المقهورة. سواء فى الماضى من خلال استرجاع وقائع وأحداث من التاريخ البعيد والقريب، أو فى الحاضر من خلال معايشة الأحداث والتطورات والتي تفصح عن الوجه الاستعماري للغرب. وتنطلق رضوى فى "رحلتها" من قناعة محددة وموقف واضح من الغرب وكيفية التفاعل معه، ينعكس على حياتها الخاصة فى الغربية وعلى نشاطها العلمى ومساهمتها فى الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية بوجه عام. وتعكس الصورة - التي تتشكل على امتداد "الرحلة" - رؤية متكاملة ومتناسقة للعلاقة بالغرب ولكيفية التفاعل مع الآخر.

فمنذ البداية، حرصت رضوى على تحديد موقفها من الرحلة إلى الغرب بشكل عام، وإلى الولايات المتحدة تحديدا. ففي اللحظات الأخيرة وهى تتأهب لمغادرة الوطن إلى تلك البلاد "البعيدة عنا غاية الابتعاد"<sup>(١١)</sup> - بعيدة عن الوطن وعن النفس، بعدا ماديا وابتعادا معنويا. تتراءى أمامها صورة رفاعة الطهطاوى، الذى خاض - من قبل - تجربة مماثلة فى الاحتكاك بالغرب طلبا للعلم، ولكنها لم تكن "مثله زاهية بحياء من لا يعرف شيئا مما هو مقبل عليه"<sup>(١٢)</sup> بل كانت - على العكس - تعى جيدا طبيعة

الواقع الذى ستعايشه وحقيقة الآخر الذى ستواجهه، ولم تكن - أيضا - "مثل أجيال لحقته من مبعوثين راحوا وعادوا مدلهين فى عشق الأنوار الإمبريالية"<sup>(١٠٣)</sup>، بل كانت - على النقيض من ذلك - تتبنى منذ البداية موقفا واضحا ومحددا من الآخر، تمثل فى رفض تعالى الغرب وغطرسته، وفضح وجهه الاستعماري، والتصدى لأساليبه الظاهرة والمستقرة لفرص السيطرة والهيمنة، وكانت تدرك - مسبقا - التحدى الذى تفرضه عليها رحلتها إلى الغرب، وما يكتنفها من صعاب ومخاطر، ولكنها كانت تحمل إرادة وتصميما لمغالبة الصعاب ومواجهة التحديات.

وقد لخصت رضوى موقفها من الولايات المتحدة فى عبارة بليغة حملت دلالة التشكك والتخوف والنفور الذى يدفع إلى التحصن من الآخر ورفض الاندماج معه "هذا البلد لا يقرئنا الأمان، أروح أنكمش وأفرز من الحرص قشرة تحمينى من ورثة المؤسسة"<sup>(١٠٤)</sup>.

فإذا كان التحرر عند لطيفة الزيات قد اقترن بالدعوة إلى الانطلاق والاندماج فى الواقع والانصهار مع الكل وفتح الباب على مصراعيه، فإن رضوى عاشور وهى تخطو "فى عالم جديد"<sup>(١٠٥)</sup> تشعر فيه - على حد تعبيرها - "إننى بعيدة بل بعيدة جدا عن كل ما عرفت وألفت وأننى وحدى"<sup>(١٠٦)</sup> - تجد فى الانغلاق على الذات والحفاظ على استقلالها الفردى فى مواجهة ما يتهدها من مخاطر، وسيلة للحفاظ على تحررها الإنسانى والسياسى.

ففى مواجهة باب - ينفتح على دنيا أكثر إشراقا ويرمز للتحرر فى "الباب المفتوح"، نجد فى "الرحلة" بابا ينفلق على الذات فى محاولة للتحصن من الآخر وكوسيلة للتصدى لمصادر القهر المتنوعة فى هذا المجتمع الذى يفتقد للأمان. وربما ينبع هذا الاختلاف فى أسلوب التصدى للآخر من أن لطيفة الزيات تواجه الآخر هنا من على أرض الوطن، بينما تواجه رضوى عاشور الآخر فى عقر داره وهى مغتربة بعيدة.

ومثلما كان لرضوى موقفها المحدد والمميز من الآخر، كان لها دافعها الخاص للتوجه إلى الولايات المتحدة فى رحلتها العلمية. فتوضح أنها لم تأت إلى الولايات

المتحدة "رغبة في الدراسة فيها عموماً، ولكن لاهتمامى بموضوع بعينه هو الأدب الأمريكى الأسود الذى أردت أن أقدم فيه رسالتى للدكتوراه"<sup>(١٠٧)</sup>. وإلى جانب حرصها على الاقتراب من الأدب الأمريكى الأسود فى منشئه، فإنها قد اختارت قسم الدراسات الأفرو أمريكية بالتحديد ثقة "فى التوجه التحررى لإدارته وهيئة تدريسه"<sup>(١٠٨)</sup>.

وقد وجدت فى هذه الدراسة مجالاً لإشباع رغبتها فى اكتشاف أعماق القارة السوداء والاقتراب من مجالات ترتبط باهتماماتها الأصلية بقضايا التحرر، وتتوافق مع انشغالها "بعلاقة الأدب بواقع النضال الشعبى"<sup>(١٠٩)</sup>.

وتسفر الرحلة إلى أعماق القارة السوداء والخوض فى تاريخ المعاناة إلى مزيد من المعرفة بالواقع - واقع الشعوب الأفريقية المقهورة وواقع الغرب القاهر - وإلى تزايد الشعور بالانتماء لهذه القارة، وهو ما عبرت عنه رضوى بقولها "أخوض فى الزمان فأنتمى للمكان"<sup>(١١٠)</sup> وتولد نفس الإحساس بالانتماء والتوحد مع أبنائها عند مخالطتها لهم فى الغربة حيث - على حد تعبيرها - "أكد إمكانية التواصل السريع بينى وبينهم إحساسهم بأنهم وهم الأفارقة المقتلعون منذ قرون ينتمون بشكل من الأشكال لمصر وأناى وأنا المصرية بينهم لست غريبة عنهم"<sup>(١١١)</sup>.

وبالإضافة إلى الاهتمام الأكاديمى بقضايا التحرر - حرصت رضوى على المشاركة فى مساندة حركات التحرر الوطنى والمساهمة بإيجابية وفعالية - بالقول والكتابة والمناظرة - فى نشاطات المنظمات والقوى المساندة للتحرر الوطنى فى العالم الثالث<sup>(١١٢)</sup>. وامتداداً للموقف المحدد وغير المحايد من الغرب تنقأ رضوى منذ البداية وعلى امتداد الرحلة - مشاعر الاغتراب والنفور من هذا الواقع الغريب عليها والبعيد عنها.

فمنذ اللحظات الأولى - وقبل أن تقلع الطائرة - تتشكك رضوى فى صحة قرار السفر ويلح عليها هذا السؤال الذى يتكرر على امتداد الرحلة "ما الذى حملنى على السفر؟"<sup>(١١٣)</sup> حيث الرحلة إلى الغرب الإمبريالى بعيداً عن الوطن وعن الحبيب، وتتزايد مشاعر الغربة والاعتراب مع مواجهة العديد من المواقف التى تزيدها نفوراً من هذا الواقع وتباعداً عنه.



ويظل يتنازعها شعور الخوف والتردد بين التراجع والاستجابة لرغبتها في العودة للوطن، وبين الإقدام ومغالبة مشاعر الغربة ومواصلة الرحلة.

وقد وجدت في صحبة الرفاق – من أبناء العالم الثالث – ممن يشاركونها نفس الهموم والتطلعات سندا لمغالبة مشاعر الغربة، فكانت – على حد تعبيرها – "أمنح نفسي في الغربة وأمنحهم مساحة من الوطن البعيد أسكن إليه ويسكنون"<sup>(١٤)</sup>. كما وجدت في حفاوة الرفاق وصحبته – ما يبعث الأمل والبهجة في حياة الغربة الموحشة، وقد أفصحت رضوى منذ البداية عن الهدف من الرحلة، وعن حرصها على إنجاز المهمة المحددة على أفضل وجه وفي أقصر فترة، وهو ما انعكس على سلوكها ومواقفها الحياتية بامتداد الرحلة وظلت تتعايش مع واقعها الجديد من هذا المنطلق. وبمجرد الانتهاء من مناقشة الرسالة وإعلان النتيجة سارعت بإنهاء الإجراءات وتعجلت العودة للوطن دون انتظار مراسم حفل التخرج واستلام الشهادة الرسمية.

وإلى جانب مشاعر الغربة لازمت رضوى على امتداد الرحلة مشاعر رفض الآخر والنفور منه. وقد تمثل ذلك في انتقاد كل ما يتعلق بالواقع الأمريكي: ماضيه وحاضره، تاريخه ونظامه السياسي، سمات شعبه ومسلك قاداته. فتعود رضوى إلى تاريخ المجتمع الأمريكي، فلا تجد فيه – على تنوع أحداثه – ما يثير اهتمامها.

وتخوض في الزمان، فتتراءى أمامها صورة القهر والاستعباد التي مارسها الغرب عبر القرون الماضية، وتتوقف عند رموز التحرر لتفصح – بسخرية مريرة ممزوجة بالألم – الادعاءات الباطلة لهؤلاء القادة العظام الذين "أبلوا بلاء حسنا"<sup>(١٥)</sup> في إبادة سكان البلاد الأصليين وفي استعباد شعوب القارة الأفريقية، وصاغوا – في الوقت نفسه – مبادئ للاستقلال ووثائق للتحرر – وتغنوا بشعارات المساواة والإخاء، في الوقت الذي كرس فيه أفكارهم وأعمالهم مظاهر القهر والتمييز العنصري.

وتستدعي رضوى من الوقائع والأحداث ما يكشف التناقض بين المبادئ الزائفة والممارسات الفاضحة. وتأتي هذه المواجهة الكاشفة تحمل إجابة على تساؤل رضوى: "أتساءل إن كانت محاكمتي لهذه الرموز الأمريكية تفتقد الموضوعية المرتكزة إلى النسبية



التاريخية؟ لقد شكل هؤلاء الرجال فى عصرهم قوة دفع للحركة التاريخية. قادوا القطار باقتدار. ولكن ما الذى يقوله فحم المحرقة؟ إن البشر جميعا قد خلقوا سواسية<sup>(١١٦)</sup>.

والى جانب إدانة مسلك الولايات المتحدة إزاء الشعوب الأخرى، تكشف رضوى وجهها قمعيا آخر فى الممارسات الداخلية للنظام، فمثلا فى صراع الأبيض والأسود، ومظاهر التفرقة العنصرية، فترسم صورة لحى هارلم تتلاقى فيها خطوط الماضى بأحداثه وملامح الحاضر بواقعه الأليم<sup>(١١٧)</sup>.

وتمتد الإدانة لتصور خداع الإعلام الأمريكى وتفننه فى تشويه الحقيقة وتضليل العقول داخليا وخارجيا. فمع "سقوط العلم الأمريكى وسط أنقاض الحرب الفيتنامية، كان على المؤسسة أن تنكر تلك الصورة وأن تقدم بدائل لها ترضى الغرور الوطنى وتكرس الأوهام عن الذات، هكذا راح الإعلام يتغنى بأمريكا الجميلة، وحلمها النبيل، وبالأُم الإمبريالية العطوف وإن رَدَّ لها بعض أولادها عطاءها جحودا"<sup>(١١٨)</sup>. وتصور ردود الفعل المتباينة إزاء الدعاية المغرضة وفنون صناعة الرأى العام. وتنتقل لتصور وقع هذا الخبر على أبناء الشعوب المقهورة التى تعاني شكلاً أو آخر من أشكال القهر المادى والمعنوى، وتعى حقيقة الواقع المظلم، ولكنها تحمل أملا - يكاد يقترب من اليقين - بإمكانية تبديد الظلمة<sup>(١١٩)</sup>.

ومن الماضى وأحداث التاريخ إلى الحاضر والممارسات السياسية، تنتقل رضوى لتدين سيادة القيم المادية وتكريس أنماط حياتية تتنافى مع القيم الإنسانية. وتستعرض العديد من الظواهر السلوكية الغريبة والشاذة التى تشجعها السلطة، مادامت لا تقترب من حدود المعارضة السياسية، ومادامت تدور فى إطار حركات جماعية لا تعكس الخصوصية الفردية<sup>(١٢٠)</sup>.

وعلى امتداد الرحلة ترسم رضوى صورة سلبية ومنفرة للآخر - فى ملامحها وسماتها - وفى مقابلة طريفة تخط ملامح الرجل الغربى الأبيض فتدين استعلاءه وغطرسقه وشعوره بالتمايز، ومسلكه العنصرى - الكامن والظاهر - فى تعامله مع الآخرين حتى يبدو "مستوعبا بشكل مطلق فى ذاته، فلا يرى الآخر أمامه"<sup>(١٢١)</sup>. مما يذكرنا "بشخص الأرض الخراب الذين يسرون فى دائرة وقد ثبت كل عينيه على

قدميه<sup>(١٢٢)</sup>، كما تنتقد رفقة التي "تثير الكآبة"<sup>(١٢٣)</sup> وتشى بالتعالى واحتقار الآخرين. وعلى النقيض تتشكل ملامح صورة إيجابية ومحبة لشعوب العالم الثالث. تلك الشعوب التي اعتادت أن تخلق "حالة من الحيوية الاستثنائية والمرح"<sup>(١٢٤)</sup> أينما تحل وتحمل البهجة والفرح وتثير "الألفة والارتياح"<sup>(١٢٥)</sup> في لقاءها بالآخرين عكس ما يثيره الأمريكي من كآبة وبرودة. وينطبق على المكان ما ينطبق على الشخص حيث تجد رضوى في معظم المباني والأماكن ما يولد داخلها نفس مشاعر الغربة والنفور، ويباعد بينها وبين ألفة المكان<sup>(١٢٦)</sup>.

حيث تثير أغلب المواقع "بجدرانها الرمادية الداكنة"<sup>(١٢٧)</sup> الموحشة الكآبة، وتبعث على الخوف، حيث تبدو "كوجود خيالي مُفزع في حكاية من حكايات الأطفال"<sup>(١٢٨)</sup> ومن جانب آخر يعكس طراز المباني ومعمارها سمات المجتمع الأمريكي في تعاليه وغطرسته وافتقاده للذوق، كما يعكس "الولع الأمريكي بأفعل التفضيل"<sup>(١٢٩)</sup>.

ورغم ذلك تلتزم رضوى الموضوعية، فهي لا تنكر على مبنى الجامعة تميزه كمكان للبحث العلمي. ولا تتحرج من الإفصاح عما يخالجها من مشاعر حزن وأسى عندما تستحضر واقع البحث العلمي في مصر وما يعانيه الباحث في سبيل التوصل إلى مساعاه، في مقابل سرعة الإنجاز وتوفر العديد من التسهيلات والقياسات المتاحة أمام الباحث في الجامعات الأمريكية. وتتأسى رضوى على واقعنا وعلى هذا "الزمن الحائر" الذي جعل هذا المبنى الأمريكي الكريه - شكلا وطرازا ودلالة - يفضل المبنى العتيق الأصيل لدار الكتب، والذي لم يبق منه سوى ذخائر الماضي التي تعكس عظمتة في مواجهة تدهور الواقع المعاش للمكان ولمكانة البحث العلمي، هذا الواقع الذي يؤكد أن حملنا في الزمان ثقيل<sup>(١٣٠)</sup>.

وعلى امتداد الرحلة تستعيد رضوى صفحات من التاريخ وتعيد قراءة الماضي بعيون تكشف عن قبح الغرب، كما تتوقف عند أحداث من الحاضر تتناولها بحس يقظ يعي التناقض بين شعارات مجردة عن الحرية والاستقلال وبين واقع وممارسات تشى بمظاهر متعددة للقمع والقهر. وتتساءل رضوى عن إمكانية الاقتراب من الغرب بنظرة موضوعية وتقييم الإنجازات العلمية والعملية الحاضرة دون أن يلح الماضي بوجهه الاستعماري القبيح.

ويظل التساؤل عن مدى الموضوعية في تقييم الغرب والنظرة إلى الآخر يطرح نفسه على رضى:

“أتساءل أحيانا إن كان بمقدورى أن أنظر إلى أمريكا بعين موضوعية. وكيف للملدوغ أن يتحدث بهدوء معملّى عن خواص العقربة؟ وأين أذهب بذلك القهر الخاص بإنسان العالم الثالث الذى ازداد حدة باقترابى من تجربة العنف الاستعماري الآثم الذى تأسست فيه التجربة<sup>(١٣١)</sup>؟

ولكنه تساؤل يحمل فى طياته إجابة تتدعم بما أكدته الرؤية غير المحايدة، ولكن الموضوعية والنافذة للغرب وممارساته المختلفة عبر الزمان. خلاصة القول إننا أمام ثلاثة نماذج سعت إلى تحقيق التحرر مع قدر من الاختلاف فيما بينها:

- فنجد لدى نبوية موسى نظرة عملية واقعية تدرك ظروف مجتمعتها وحجم وقدر إمكانياتها، وفى إطار من المواءمة بين الواقع والإمكانية تنطلق من المنطلقات التالية:
- محاولة انتزاع الحقوق والحريات فى إطار واقع لا يكفلها ولا يقرها.
- عدم التصدى بالقول لتغيير المعتقدات الراسخة.
- الفعل والسلوك كأداة لانتزاع الحقوق، وكوسيلة لنيل الحريات وذلك فى إطار الوضع السائد.
- مراعاة الأصول والتقاليد السائدة، والحرص على عدم تجاوزها أو الخروج عليها سواء فى انتزاعها لحقوقها وحرياتها، أو فى مسلكها بشكل عام.
- تبنى أيديولوجية محافظة، هى ذاتها الأيديولوجية السائدة فى الواقع، ومحاولة انتزاع حقوقها وحرياتها فى إطار الوضع القائم.
- الابتعاد عن الخوض فى القضايا الخلافية المثارة أو المشاركة فيها حتى لو كان لها موقف محدد فيها؛ وذلك حتى لا تثير عليها سخط المعارضين والمحافظين.
- الحرص على أن تأتى أقوالها وأفعالها متمشية مع ما يفرضه عليها واقعها وما تمليه عليها التقاليد والعادات الشرقية.
- الحرص على الظهور بمظهر مقبول يحظى برضاء الجميع والاهتمام بالانطباع الذى يتولد لدى الآخرين.



رغم أن ما حققته لم يكن كثيرا - مقارنة بلطيفة ورضوى - إلا أنه كان يعنى الكثير فى وقتها وفى إطار ظروف واقعها، خاصة ما تحقق فى مجالى التعليم والعمل. هو إذن مسلك فردى لانتزاع الحرية والحق، بصرف النظر عن حركة تطور المجتمع، وعن إقرار هذه الحقوق والحريات فيه، وإن كانت بجهداتها فى مجال التعليم قد ساهمت فى إقراره كحق للفتاة ودافعت عن ذلك، وأفسحت المجال للارتقاء بتعليم المرأة وعملها.

وفى المقابل نجد نمطا مغايرا من أسلوب تحقيق التحرر عند كل من لطيفة ورضوى ينطلق من المنطلقات الآتية:

- العمل على تغيير الفكر والعادات والإيديولوجية السائدة، أى تغيير الواقع.
- طرح إيديولوجية بديلة.
- التحرر من التقاليد البالية والأصول المعوقة للتحرر.
- المشاركة بإيجابية وفعالية فى القضايا العامة التى يتحقق من خلالها الإحساس بالذات والتحرر الحقيقى بأبعاده المختلفة.
- الاندماج فى الكل كوسيلة لتحقيق التحرر الشامل وكمسعى. وقد تمثل هذا الاندماج على مستوى الوطن عند لطيفة، وعلى مستوى شعوب العالم الثالث التى تعاني نفس مظاهر القهر ومصادره عند رضوى.
- مواجهة الواقع المعوّق للتحرر بالقول والفعل معا؛ وذلك سعيا لإقرار الحقوق والحريات الأساسية والعامة.
- الإيمان بالعمل الجماعى سواء كأسلوب لتحقيق التحرر، أو كهدف نهائى للتحرر.

فالمهم هو تحرر الكل.

إن من يتابع مسيرة قضية التحرر على مستوى الوطن بأنماطه المختلفة، لن يجادل كثيرا فى الدور الحيوى الذى أنجزته كل من الكاتبات الثلاث، سواء فى كتابتهن أو نضالهن. فمع اختلافنا مع موقف نبوية موسى من قصر فهمها للتحرر على



التحرر الذاتى، ومع موقفها من الاحتلال الإنجليزى، فإننا لا نستطيع التقليل من شأن دورها المهم والطليعى فى ميدان تعليم المرأة ومسيرتها نحو التحرر. كذلك لا يستطيع أحد إنكار الدور الكفاحى المهم الذى أدته لوطنها وشعبها لطيفة الزيات، سواء فى نضالها السياسى أو عملها الأكاديمى أو إبداعاتها ونقدها. وما تزال رضى عاشور صاحبة العطاء الوطنى والثقافى – بموقفها الوطنى ونضالها المستمر وكتابات المتواصلة وإبداعاتها المتألقة والمتجددة – تثرى دور المرأة المصرية فى الحياة والعمل، وتضيف رصيذا متزايدا إليه كل يوم.

## الهوامش

- ١ - حول قضية التحرر في مصر منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعلى امتداد القرن العشرين انظر:
  - جورج أنطونيوس، يقظة العرب، تعريب على حيدر الركابي (دمشق: مكتبة الترقى، ١٩٤٦).
  - زكى نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ط٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٩).
  - عاطف أحمد فؤاد، الحرية والفكر السياسى المصرى، دراسة تحليلية فى عم الاجتماع السياسى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠).
  - عزت قرنى، العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآدب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٠، يونيو/حزيران ١٩٨٠).
  - على الدين هلال، التجديد فى الفكر السياسى المصرى الحديث: أصول الفكرة الاشتراكية ١٨٢٢-١٩٢٢ (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥).
  - محمد جابر الأنصارى، تحولات الفكر والسياسة فى المشرق العربى ١٩٣٠ - ١٩٧٠.
  - (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآدب، عالم المعرفة، العدد ٣٥، ١٩٨٠).

### Albert Hourani

- Albert Hourani, Arabic Thought in the liberal Age 1879-1939 (London: Oxford Unwisely Press, 1970).

- His ham Sharabi, Arab Intellectuals and the West: The Format we Years 1875-1914 (U. S. A: Baltimore, 1970).

٢ - حول خصائص السيرة الذاتية انظر:

- Domna C. Stanton (ed), The Female Autograph: Theory and Practice of Autobiography from the Tenth to the Twentieth Century (The University of Chicago P Press, 1984).
- Linda S. Coleman (ed), Women's bfe - Writing: Finding Voice /Building Community (Bowling Green State University Popular Press, 1997).
- Liz Stanley, The Auto Biographical I (Manchester University Press, 1992).
- Shari Ben stock (ed), The Private Self: Theory and Practice of Women's Autobiographical Writings (The University of North Carolina Press, 1988).

٣ - نبوية موسى، تاريخى بقلمى، تقديم رانيا عبد الرحمن، هالة كمال، ط٣ (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٩).

٤ - لطيفة الزيات، الباب المفتوح (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩).

٥ - رضوى عاشور، الرحلة، أيام طالبة مصرية فى أمريكا (بيروت: دار الآدب، ١٩٨٣).

٦ - "تاريخى بقلمى" هى فى واقع الأمر تجميع لمقالات كانت نبوية موسى تنشرها تباعا فى مجلتها "الفتاة" منذ إصدارها عام ١٩٣٧ ضمن باب ثابت عنوانه "ذكرياتى". والملاحظ أنها كانت قد نشرت مذكراتها لأول مرة سلسلة فى مجلتها الأسبوعية "الفتاة"، ثم عادت بعد سنوات تعيد نشر نفس المذكرات مع بعض التعديلات بداية من العدد ١١٩ من المجلة. وعندما قررت جمع مقالاتها

ونشرها فى كتاب قامت بعملية انتقاء لجوانب من خبراتها فى مجال التعليم،  
إلا أنها لم تحتفظ بعنوان سلسلة مقالاتها الصحفية، وإنما اختارت لها عنواناً  
مختلفاً هو "تاريخى بقلمى".

انظر: نبوية موسى، مرجع سابق، ص ٧، ٨.

٧ - حول ملامح الواقع السياسى والاجتماعى فى تلك الفترة انظر:

- عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية فى مصر ١٩١٨ - ١٩٣٦ (القاهرة: دار  
الكاتب العربى، ١٩٦٨).
- عبد العظيم رمضان، دراسات فى تاريخ مصر المعاصرة (القاهرة: المركز العربى  
للبحث والنشر، ١٩٨١).
- عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ - ١٩٣٦ (القاهرة: المركز  
العربى للبحث والنشر، ١٩٨١).
- مارسيل كولومب، تطور مصر ١٩٢٤ - ١٩٥٠، ترجمة زهير الشايب (القاهرة:  
مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٢).

**Mona Mohamed Abdel. Monem Abil - Fadl, The Sidqi  
Regime in Egypt (1930-1935): New Perspectives. (P. H. D,  
Thesis submitted For The Degree of Doctor of Philosophy at  
the University of hondon, school of Oriental and African  
studies / Sep 1975).**

٨ - نبوية موسى، تاريخى بقلمى، مرجع سابق، ص ٢١.

٩ - المرجع السابق، نفس الصحيفة.

١٠ - حول أبرز ملامح تلك المرحلة انظر:

- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥، ١٩٥٢، ط ١ (القاهرة: دار  
الشروق، ١٩٨٣).
- عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية فى مصر من ١٩٣٧-١٩٤٨ (جزءان)  
(بيروت: دار الوطن العربى، ١٩٧٣).



- مارسيل كولومب، تطور مصر ١٩٢٤-١٩٥٠، مرجع سابق.
  - محمد حسنين هيكل، حرب الثلاثين سنة، ملفات السويس، ط ٢ (القاهرة: مركز الهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢).
  - ١١ - كانت لطيفة الزيات واحدة من بين ثلاثة أمناء للجنة الطلبة والعمال التي قادت كفاح الشعب المصرى سنة ١٩٤٦.
  - ١٢ - رضوى عاشور، "رحلة لطيفة الزيات"، فى: لطيفة الزيات: الأدب والوطن، تحرير سيد البحراوى، ط ١ (القاهرة: نور - دار المرأة العربية للنشر ومركز البحوث العربية، ١٩٩٦، حرص ١١٧: ١٢٠، ص ١١٧.
  - ١٣ - سامية محرز، "كتابة الوطن: لطيفة الزيات بين الباب المفتوح وحملة تفتيش" فى لطيفة الزيات: الأدب والوطن، مرجع سابق، ص ١٣٧: ١٤١، ص ١٤٠.
  - ١٤ - رضوى عاشور، "رحلة لطيفة الزيات"، مرجع سابق، ١١٨.
  - ١٥ - المرجع السابق، ص ١٢٠.
  - ١٦ - لطيفة الزيات، "الكاتب والحرية"، فى: لطيفة الزيات: الأدب والوطن، مرجع سابق، ص ١٣: ١٧، ص ١٥.
  - ١٧ - حول بدايات تبلور فكرة التأريخ للسيرة الذاتية وافتقاء هذه المرحلة تحديداً تقول رضوى عاشور:
- بدأت فى مشروع سيرة ذاتية، كتبت صفحات تغطى تجربتى الحياتية من سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٥٦. ثم اكتشفت أن الخيوط التى شكلت وجدان الطفلة وتلك التى نسجت تاريخ تلك الفترة أكثر تداخلا وحبكة مما أستطيع كتابته، وجدتني أتعثّر فى كتابة العلاقة بين خاص وعام متداخلين متشاركين إلى حد يصعب معه معرفة أحدهما من الآخر. خفت من السقوط فى الخطابية أو الغنائية فتوقفت عجزاً وخوفاً. وقررت أننى بحاجة إلى "ورشة" أتدرب فيها وأتعلم. وكانت كتابة "الرحلة: أيام طالبة مصرية فى أمريكا" هى الورشة التى أقبلت عليها واعية صفتها كورشة تأهيل.
- رضوى عاشور، سراج (القاهرة: دار الهلال، روايات الهلال، العدد ٥٢٨

ديسمبر ١٩٩٢ ص ١٢٣، ١٢٤).

وقد استكملت رضوى عاشور التاريخ لسيرتها الذاتية فى أحدث أعمالها التى صدرت تحت عنوان "أطياف" والتى تؤرخ فيها لمراحل العمر المختلفة وقد مزجت ببراعة بين البعد الخاص والبعد العام واستعرضت من خلال سيرتها الذاتية تفاصيل واقعها وأحداثه السياسية الاجتماعية والثقافية. انظر: رضوى عاشور، أطياف (القاهرة: دار الهلال روايات الهلال، العدد ٦٠٢، فبراير ١٩٩٩).

١٨ - حول أوضاع مصر فى الفترة التى تؤرخ لها الرحلة، وأبرز التطورات السياسية والاجتماعية فى الواقع المصرى خلال حقبتى الستينات والسبعينيات انظر:

- أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة فى مصر، ترجمة إكرام يوسف (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩١).

- السيد يسين (محرر)، الثورة والتغير الاجتماعى: ربع قرن بعد ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، أغسطس ١٩٧٧).

- طارق البشرى، الديمقراطية والناصرية، ط١ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٥).

- على الدين هلال وآخرون، تجربة الديمقراطية فى مصر ١٩٧٠-١٩٨٠، ط٢ (القاهرة: المركز العربى للبحث والنشر، ١٩٨٢).

- محمد حسنين هيكل، حرب الثلاثين سنة ١٩٦٧، ج١، سنوات الغليان، ط١ (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٨).

- محمد حسنين هيكل، حرب الثلاثين سنة ١٩٦٧، ج٢، الانفجار، ط١ (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٠).

- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، الديمقراطية فى مصر: ربع قرن بعد ثورة ٢٣ يوليو (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٧).

- مصطفى كامل السيد، المجتمع والسياسة فى مصر: دور جماعات المصالح فى النظام السياسى المصرى (١٩٥٢-١٩٨١) (القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٨٣).

- Afaf Mahfouz El Kosher, **Sociabsme et Powoir en Egypt** (Paris: Librairie General de Droit et de Jurisprudence, 1972).
- A. I. Daursha, **Egypt in the Arab World, The Elements of Foeign Policy** (London: Macmillan Press Ltd, 1976).
- Anthony Netting, **Nasser** (London: Constable, 1972).
- Raymond Baker, **Egypt's Uncertain Revolution Under Nasser and Sad at** (Cam budge Mass, Harvard Unw. Press, 1978).
- R. Hrais Debmejian, **Egypt Under Nasser: A study in Pobtical Dynomics** (London: Unviesity of London Press, ltd, 1972).
- Robert Springboro, **"Patrimonialism and Poicy Making in Egypt: Nasser and Sad at and The Tenure Policy for Reclaimed Lands"** Middle Eastern Studies, Vol 15 (January, 1979).
- P. J. Vatiklots, **Nasser and His Generation** (London: Groom Helm, 1978).

١٩ - حول نماذج لكتابات مثقفين مصريين عن رحلاتهم العلمية إلى الغرب انظر:

- حسين فوزى، **سندباد إلى الغرب**، ط٣ (القاهرة: دار المعارف).
- رفاعة رافع الطهطاوى، **تخليص الإبريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس**، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى، دراسة وتحقيق محمد عماره، ح٢، ط١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، تشرين أول، أكتوبر ١٩٧٣).
- سلامة موسى، **تربية سلامة موسى** (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع).
- سلامة موسى، **ما هي الحضارة** (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٣).

- سلامة موسى، هؤلاء علموني (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٥).
  - لويس عوض، مذكرات طالب بعثة (القاهرة: روز اليوسف، سلسلة الكتاب الذهبي، ١٩٦٥).
  - محمد حسين هيكل، فى أوقات الفراغ (القاهرة: المكتبة العصرية).
  - محمد حسين هيكل، شرق وغرب، رحلات الدكتور محمد حسين هيكل (القاهرة: دار الهلال، كتاب الهلال، العدد ٥١٩، مارس ١٩٩٤).
  - محمد حسين هيكل، مذكرات الشباب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦).
- وحول نماذج لأعمال روائية تصور لقاء المثقف الشرقى بالحضارة الغربية وتحمل بعض ملامح من السيرة الذاتية وتعكس جانبا من تجربة الكاتب وتفاعله مع الآخر انظر:

- توفيق الحكيم، عصفور من الشرق (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٣٨).
- توفيق الحكيم، زهرة العمر (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٤٣).
- طه حسين، أديب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨).

٢٠ - رضوى عاشور، سراج، مرجع سابق، ص ١٢٣.

٢١ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢٢ - انظر:

نبوية موسى: "ذكريات معلمة"، تقديم رانيا عبد الرحمن، هالة كمال، فى:

نبوية موسى: تاريخى بقلمى، مرجع سابق، ص ٨.

٢٣ - تؤكد لطيفة الزيات على هذا الترابط بقولها "ففى هذه الرواية أرسيت ثلاثة مستويات للمعنى، يعرض المستوى الأول لمسار الشخصية وهى هنا أنثى تنتمى للطبقة الوسطى مرورا من المراهقة إلى النضوج فى الفترة من ١٩٤٦ إلى ١٩٥٦، ويعرض المستوى الثانى لمسار الوطن فى الفترة ذاتها واستقلاله عن الاستعمار يتأكد بعد عدوان ١٩٥٦، بينما يعرض المستوى الثالث لبعض قيم وسلوكيات الطبقة الوسطى التى تقتاتى مجاوزتها حتى تتحقق الحرية الحق لكل من الشخصية والوطن. وتندرج المستويات الثلاثة بحيث تصبح فى الرواية وحدة لا



تتجزأ".

لطيفة الزيات، "الكاتبة والحرية" مرجع سابق، ص ١٥.

٢٤ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢٥ - خلافاً لنبوية موسى التي اختارت عنواناً يعكس الخصوصية والدراسة "تاريخي بقلمى" ابتعد عنوان السيرة الذاتية لرضوى عن الطابع الفردى فكان الرحلة" وليس رحلتى. والعنوان الفرعى يوميات طالبة مصرية فى أمريكا، حيث التأكد على الهوية والبعد الوطنى وغياب البعد الذاتى.

٢٦ - انظر على سبيل المثال:

نبوية موسى، تاريخي بقلمى، مرجع سابق ص ٨٧، ٩٢، ص ١١٧: ١٢٠، ١٣٨، ١٥٦.

٢٧ - المرجع السابق، ص ٨٩.

٢٨ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢٩ - المرجع السابق، ص ٨٨.

٣٠ - لطيفة الزيات، الباب المفتوح، مرجع سابق، ص ٥٠.

٣١ - رضوى عاشور، الرحلة، مرجع سابق، ص ٣٥.

٣٢ - المرجع السابق، ص ٣٣.

٣٣ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٣٤ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٣٥ - المرجع السابق، ص ٣٥.

٣٦ - المرجع السابق، ص ١٢٢.

٣٧ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٣٨ - المرجع السابق، ص ٣٣.

٣٩ - المرجع السابق، ص ٣٥.

٤٠ - لطيفة الزيات، الباب المفتوح، مرجع سابق، ص ٣٦.

٤١ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٤٢ - حول مزيد من التفاصيل حول علاقة ليلى برمزي انظر: المرجع السابق ص ص ٢٢١ : ٢٢٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٤١ .

٤٣ - المرجع السابق، ص ٣١٦ .

٤٤ - المرجع السابق، ص ٢١٠ .

٤٥ - المرجع السابق، ص ١٨٥ ، ص ٢٠٩ ، ص ٢١٠ .

٤٦ - انظر على سبيل المثال :

٤٧ - رضوى عاشور، الرحلة، مرجع سابق، ص ١٩ ، ص ٢٤ .

٤٨ - انظر: نبوية موسى، تاريخى بقلمى، مرجع سابق، ص ٨٢ ، ص ٩٣ .

٤٩ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٥٠ - المرجع السابق، ص ٢٠١ .

٥١ - المرجع السابق، ص ٢٣٦ .

٥٢ - المرجع السابق، ص ٢٥٧ .

٥٣ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٥٤ - انظر حول نماذج للأعمال الإبداعية للطيفة الزيات وتعبيرها عن واقع العصر ومعاله انظر :

- الشيخوخة وقصص أخرى: مجموعة قصصية (القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٨٦)
- حملة تفتيش: أوراق شخصية "سيرة ذاتية" (القاهرة: كتاب الهلال، دار الهلال، ١٩٩٢).

• صاحب البيت: رواية (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٤).

• بيع وشراء: مسرحية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤).

• الرجل الذى عرف تهمته: رواية قصيرة (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٥).

٥٥ - حول انعكاس الواقع فى الأعمال الإبداعية لرضوى عاشور والسياسة كمكون أصيل فى تكوينها الفكرى. انظر من أعمالها:

- رضوى عاشور، حجر دافئ، رواية (القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٨٥).
- رضوى عاشور، خديجة وسوسن، رواية (القاهرة: دار الهلال. روايات الهلال،

العدد ٤٩٢ ، ديسمبر ١٩٨٩).

- رضوى عاشور، أطياف (القاهرة: دار الهلال روايات الهلال، العدد ٦٠٢، فبراير ١٩٩٩). وحول انعكاس الأحداث التاريخية على إبداعها انظر:
- رضوى عاشور، سراج، رواية (القاهرة: دار الهلال، روايات الهلال، العدد ٥٢٨، ديسمبر ١٩٩٢) وكذلك ثلاثية غرناطة التى تتناول فيها تاريخ الوجود العربى فى الأندلس بعد سقوط غرناطة.
- رضوى عاشور، غرناطة (القاهرة: دار الهلال، روايات الهلال، العدد ٥٤٤، أبريل ١٩٩٤).
- رضوى عاشور، مريمة والرحيل (القاهرة: دار الهلال، روايات الهلال، العدد ٥٦١، سبتمبر ١٩٩٥).

٥٦ - لطيفه الزيات، الباب المفتوح، مرجع سابق، ص ٤٥.

٥٧ - المرجع السابق، ص ٢٤٢.

٥٨ - المرجع السابق، ص ٣٣٢.

٥٩ - المرجع السابق، ص ٣٥٢.

٦٠ - المرجع السابق، ص ٤٢.

٦١ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٦٢ - حول نماذج لعلاقة نبوية موسى بالسلطة، انظر على سبيل المثال:

نبوية موسى، تاريخى بقلمى، ص ص ٩٨ : ١٠١ ، ١٦٣ : ١٦٩ ، ١٧٦ : ١٧٨ ، ١٨٢ : ١٨٧ ، ١٩٠ : ٢١٤ ، ٢٤١ : ٢٤٨.

٦٣ - لطيفه الزيات، الباب المفتوح، مرجع سابق، ص ١٥٧.

٦٤ - المرجع السابق، ص ١٥٣.

٦٥ - المرجع السابق، ص ٢٤٠.

٦٦ - رضوى عاشور، الرحلة، مرجع سابق، ص ٥.

٦٧ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٦٨ - المرجع السابق، ص ١٥.

- ٦٩ - المرجع السابق، ص ٢٧٠.
- ٧٠ - المرجع السابق، ص ١٥.
- ٧١ - المرجع السابق، ص ٦١.
- ٧٢ - المرجع السابق، ص ٦٢.
- ٧٣ - المرجع السابق، ص ٩٨.
- ٧٤ - المرجع السابق، ص ١٢٠.
- ٧٥ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ٧٦ - المرجع السابق، ص ١٧٢.
- ٧٧ - المرجع السابق، ص ١٧٤.
- ٧٨ - المرجع السابق، ص ١٧٣.
- ٧٩ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ٨٠ - لطيفة الزيات، الباب المفتوح، مرجع سابق، ص ٣٥٣.
- ٨١ - رضوى عاشور، الرحلة، مرجع سابق، ص ١٧٥.
- ٨٢ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ٨٣ - نبوية موسى، تاريخى بقلمى، مرجع سابق، ص ٥٣.
- ٨٤ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ٨٥ - انظر على سبيل المثال فى الإشادة بأخلاق المستشار دانلوب: المرجع السابق، ص ١٥٩، ٢٠٧، ٢١١، ٢١٤، ٢١٥، ٢٤٤.
- ٨٦ - المرجع السابق، ص ٢٠١.
- ٨٧ - المرجع السابق، ص ٧٦.
- ٨٨ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ٨٩ - المرجع السابق، ص ٢٧٢.
- ٩٠ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ٩١ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ٩٢ - المرجع السابق، ص ٢٣٧.



- ٩٣ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ٩٤ - لطيفة الزيات، الباب المفتوح، مرجع سابق، ص٢٧.
- ٩٥ - المرجع السابق، ص٩٣.
- ٩٦ - المرجع السابق، ص١.
- ٩٧ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ٩٨ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ٩٩ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ١٠٠ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ١٠١ - رضوى عاشور، الرحلة، مرجع سابق، ص٦.
- ١٠٢ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ١٠٣ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ١٠٤ - المرجع السابق، ص١٠٨.
- ١٠٥ - المرجع السابق، ص١٦.
- ١٠٦ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ١٠٧ - المرجع السابق، ص١٠.
- ١٠٨ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ١٠٩ - المرجع السابق، ص١١.
- ١١٠ - المرجع السابق، ص٢٦.
- ١١١ - المرجع السابق، ص٤٢.
- ١١٢ - المرجع السابق، ص١١٢.
- ١١٣ - المرجع السابق، ص٦، ٨، ٩، ١٨، ١٩، ٢٤.
- ١١٤ - المرجع السابق، ص٦٧.
- ١١٥ - المرجع السابق، ص٩٩.
- ١١٦ - المرجع السابق، ص١٦٧.
- ١١٧ - المرجع السابق، ص١٣٣.

- ١١٨- المرجع السابق، ص١١٤.
- ١١٩- انظر. المرجع السابق، ص ص ١١٣ : ١١٥.
- ١٢٠- انظر نماذج لهذه الممارسات والظواهر السلوكية : المرجع السابق، ص ص ٧٤ ، ٧٧ ، ص١٥٨.
- ١٢١- المرجع السابق، ص١٠٤.
- ١٢٢- المرجع السابق، ص١٠٥.
- ١٢٣- المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ١٢٤- المرجع السابق، ص١٠٣.
- ١٢٥- المرجع السابق، نفس الصفحة. وانظر نماذج أخرى للصورة الإيجابية ص١٠ ، ١١ ، ٧٣.
- ١٢٦- انظر حول وصف الأماكن والمفارقة بين قسم اللغة الإنجليزية وقسم الدراسات الأفروأمريكية ودلالة المبنى والمعنى فى كلٍ منهما، المرجع السابق، ص٤٣ ، ٤٤ ، ٦٨ ، ٢٩٥ ، ١٢.
- ١٢٧- المرجع السابق، ص٦٩.
- ١٢٨- المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ١٢٩- المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ١٣٠- المرجع السابق، ص٧١.
- ١٣١- المرجع السابق، ص١٦٨.



---

## المسؤولية الاجتماعية للتليفزيون فى تفعيل دور المرأة الاجتماعى

نسمه أحمد البطريق

---

### المقدمة

لاشك أن تقديم نظرية نقدية لفاعلية العملية الإعلامية وأهميتها فى تأكيد صورة المرأة وتفعيل دورها الاجتماعى، خاصة فى تلك المرحلة التى يشهدها المجتمع لمجهودات التنمية الاجتماعية - أصبح أمراً ضرورياً؛ حتى يمكن توضيح أهمية المرأة كعنصر هام وحيوى فى المجتمع الحديث، خاصة فى تلك المرحلة الحاسمة التى يمر بها المجتمع، والتى تشهد اهتماماً ملحوظاً بشئون المرأة والعمل على رفعة مكانتها. ويتضح هذا الاهتمام بصفة خاصة على المستوى الثقافى والبحثى فى تلك المؤتمرات المتعددة الهامة والخطيرة التى عقدت لمناقشة الجوانب المتعددة التى تمس واقع المرأة والمجتمع، وتؤكد جميعها على أهمية البعد الاجتماعى للتطور الاقتصادى والثقافى ولعلنا نشير إلى أنه بالرغم من أهمية هذه المؤتمرات من حيث الموضوعات المتعددة التى طرحت، إلا أنها لم تفسح مجالات أكثر لمناقشة أهمية الربط بين التنمية الاجتماعية وبين أدوات الإعلام المتعددة وبصفة خاصة التليفزيون كأداة من الأدوات التى يمكنها، لما تمتلكه من لغة سهلة ومقنعة، القضاء على تلك القضايا الاجتماعية المتعددة التى تعرقل جهود التنمية، فلم تناقش بصورة اعمق تلك العلاقة، وبصفة خاصة علاقة الإعلام التليفزيونى وبرامجه المتعددة والسلبيات التى تمس حياة المرأة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية... بموضوعية وبدون حساسية وبصفة خاصة تلك المتعلقة بالمرأة فى الريف والحضر، مع التأكيد على أهمية الدور الاجتماعى للمرأة وإبراز صورتها الحقيقية، فللإعلام دور خطير لتأكيد أهمية المرأة ودورها الاجتماعى والتربوى، خاصة فى مصر كدولة كرمت المرأة ووضعتها فى مرتبة ومكانة عالية منذ العصور



القديمة، وأعادت هذا التكريم مع بدايات القرن التاسع عشر حيث توافرت تلك البيئة المواتية بعد فترات طويلة من الانكسار والانحسار الحضارى، وذلك فى ثنايا مجهودات النهضة الحديثة الاقتصادية والسياسية الهائلة التى شهدتها مصر، حيث احتلت المرأة فى تلك الفترات، مكانة مرموقة فى الفكر الاجتماعى والثقافى والقانونى والسياسى، فى فكر رواد حركة التنوير والإصلاح منذ رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده إلى قاسم أمين وطه حسين وأحمد لطفى السيد... إلخ فلهذه التيارات الفكرية أهمية كبيرة فى تكوين قاعدة قوية ومؤثرة وممتدة لجماعات الضغط النسوية من الكاتبات والمثقفات العربيات المصريات للتصدى، ليس فقط لأمر وشئون المرأة وما يمكن أن ينال من حقوقها خاصة فى تلك الفترات الحرجة التى عانى فيها المجتمع من القهر السياسى والفكرى، بل للتصدى لكل ما يسىء لحركة المجتمع وتحرره. ويعكس تاريخ الصحافة المصرية والإذاعة والأدب المكتوب العديد من تلك النماذج النسوية المفكرة والمبدعة والمؤثرة فى تلك الفترات المضيئة من الفضال الفكرى والاجتماعى والسياسى.

ومن خلال هذا المنطلق يمكن إبداء ثلاث ملاحظات أساسية: -

الأولى: أن رصد القضايا الاجتماعية الفعلية من خلال تشجيع البحوث الاجتماعية المتعددة القائمة على المناهج العلمية الحديثة، هى وحدها القادرة على تحديد مسارات واضحة للإعلام ووسائله المتعددة فى تفعيل دور الإعلام وفاعليته فى تأكيد صورة المرأة الحديثة وإلقاء الضوء على دورها فى المجتمع الحديث.

الثانية: أن الدور الاجتماعى للمرأة ومشاركتها الحياة السياسية والاجتماعية يختلف باختلاف البيئة الاجتماعية وصلاحياتها فى مساندة تلك الأدوار المختلفة، فكلما امتدت جسور الوعى السياسى والاجتماعى وانتشرت جذور الثقافة والفكر، كلما زادت درجة مشاركة المرأة فى المجتمع ورسخت فى العقول، وأصبحت من مسلمات الحياة الاجتماعية.

الثالثة: أن للإعلام الجماهيرى منه والشخصى أهمية كبيرة فى تطوير الوعى بأهمية المرأة وتأكيد دورها ووضع منظومة الحقوق والواجبات أمام أعين أفراد

المجتمع من النساء والرجال. ولكن يجب التأكيد على أن أدوات التعبير والثقافة لا يمكنها الانطلاق دون بيئة مواتية اجتماعية وسياسية، بيئة يتوافر بداخلها نوع من الاستقرار السياسى والوضوح فى الرؤية للآليات اللازمة لتحقيق هذه الرؤية. فالتاريخ المصرى الحديث يقدم نماذج متعددة لحالات المجتمع المختلفة، فيمكن أن نؤكد على أهمية الربط بين البيئة الاجتماعية المواتية وانطلاقة الفكر والإبداع المنشط لعجلة الإنتاج والتطور... فشهدت مصر، بالرغم من بعض الفترات العصيبة، بيئة اجتماعية مواتية لتحقيق نوع من الاستقرار للقوى المنشطة للعملية الإبداعية والثقافية، وظهرت ملامحها فى مضمون وسائل الإعلام والثقافة المتعددة مع بدايات القرن العشرين وحتى نكسة ١٩٦٧ - وأعقب تلك الفترة ضمور واضح للقوى القومية فى مقابل بروز للقوى المناهضة للفكر المتحرر، والتي عملت على تراجع دور المرأة فى العملية الاجتماعية والثقافية والسياسية. وظهرت بذلك اتجاهات داخل المجتمع هدفها تحطيم تلك المكتسبات التى حظى بها المجتمع فى الفترات والمراحل الأولى من تنامى الفكر القومى الحديث. فأصبحت البيئة الاجتماعية والفكرية حينئذ تتعارض وتيار الاتجاهات الجديدة تجاه المرأة حتى داخل قطاعات واسعة فى الأوساط النسائية فى الريف والحضر على السواء، وأدى كل ذلك إلى تراجع فى مجالات المطالبة والمساواة فى العمل والشئون الأسرية، وربما التراجع بين النساء عن العمل والتعليم. وكان لتلك التناقضات المتعددة التى واجهت المجتمع النسائى دور كبير للترويج إلى عودة الفتاة إلى المنزل وتسربها من التعليم.

ولما كان منطق هذه الدراسة هو الوقفة النقدية من مفهوم الدور الاجتماعى للمرأة المصرية كما يصوره التليفزيون؛ فهنا علينا تقديم نظرة تاريخية سريعة لتطور هذه الحقوق الاجتماعية المكتسبة التى رسمت هذا الإطار العام للدور الاجتماعى للمرأة؛ حتى يمكن بناء منطلقنا النقدى للدور الذى يجب أن يلعبه الإعلام خاصة التليفزيونى تجاه قضايا المرأة ودورها الاجتماعى.

انطلاقاً من تلك المقدمة يمكن عرض النقاط التالية :-

#### النقطة الأولى: لمحة تاريخية للتيارات الفكرية المؤثرة في تطور الوضع الاجتماعي للمرأة المصرية

لا شك أن التغيرات التي طرأت على مضمون وشكل الأدوار الاجتماعية للمرأة المصرية لها خصوصيتها في إطار السياق العام للمجتمع وتراكماته الاجتماعية والثقافية والفكرية على امتداد مراحل تاريخ مصر الحديث، منذ بدايات القرن التاسع عشر، والتي أدت إلى خصوصية قضية المرأة ومشاركتها الاجتماعية والسياسية.

ففضايا المرأة، وبصفة خاصة المرأة المصرية تبرز نوعية التغيرات والتطورات السياسية والثقافية والاجتماعية التي مر بها التاريخ، وأدت إلى نموذج التحديث أو التنمية الوطنية، والتي اجتاحت مصر في فترات متعاقبة، ووفقاً للتغيرات وقوى الدفع الاقتصادية الاجتماعية لتحقيق نوع من الازدهار الفكري والثقافي والاجتماعي.

ونحن نخص بالتحديد التجارب السياسية والاجتماعية والثقافية في فترات مثل ثورة ١٩١٩، ثم ثورة ١٩٥٢. والتي ضربت مثلاً ونموذجاً للتحديث في المنطقة العربية، وتمثل هذه التجربة بشكل واضح الفترة التي أعقبت حرب عام ١٩٥٦ وحتى حرب ١٩٦٧، ويتميز هذا النموذج اقتصادياً بمحاولات الاعتماد على الذات وتبني تجربة الصناعات الثقيلة والتأمين، وكان لهذه التحولات الهائلة آثارها على التغيرات الاجتماعية والثقافية، وبرزت أدوار المرأة المصرية بشكل واضح في جميع المجالات: الثقافية والإعلامية.. إلخ، ومراكز البحوث، والمراكز القيادية المتعددة .

ومن المفيد أن نتوقف قليلاً عند عمالقة فكر التحديث المصري في عصر التنوير؛ لإسهاماتهم في بناء قاعدة فكرية كانت لها فضل في بناء جسور الوعي الاجتماعي المتصل بأهمية تعليم وعمل المرأة والفتاة المصرية، وكانت البداية في مشوار التحرر والمشاركة الاجتماعية والسياسية للمرأة المصرية.

ولعل للحملة الفرنسية على مصر تأثيرات عميقة على العقلية في ذلك العصر، فلقد جاءت تلك الحملة ومعها مبادئ الثورة الفرنسية، التي تهدف إلى إرساء مبادئ العدل والمساواة والإخاء، ومعها العلماء في جميع التخصصات، ومعها أيضاً المطبعة والكتب والمعارف .. من ثقافة وأدب وفكر .. إلخ.



ولعل المفكرين الذين عادوا من الخارج من فرنسا قد استطاعوا أن ينشروا أفكارا وعادات جديدة بشأن المرأة، ومن هؤلاء الرواد: "رفاعة الطهطاوى".

ولعل مفهوم حق المرأة فى التعليم والعمل بالمهن المختلفة قد أخذ ينمو تدريجيا منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر نتيجة عدة عوامل، منها: التأثير بالثقافة الغربية وخاصة مدارس الجاليات الأجنبية، واهتمام محمد على بالتعليم، وحركة الإصلاح التى دعا إليها المصلحون أمثال رفاعة الطهطاوى، ومحمد عبده، وعلى مبارك وقاسم أمين.

وللطهطاوى آراء حديثة حول المرأة فهو ينقل للقراء آراء جديدة عن المرأة الفرنسية، ويرى أن عفة المرأة ترجع إلى التربية، ويذهب أيضا إلى أن عقل المرأة الفرنسية وقريحتها ومعرفتها هى أصول زينتها وأسلحتها فى الحياة. فهو ينظر للمرأة نظرة مساوية للرجل. ولم يوافق على نظام تعدد الزوجات، فأشار إلى أن هذا النظام قد يوجد فى بلاد نائية حيث يتزوج الرجل امرأة فى كل قرية. وكان يرى تقييد الطلاق بحيث لا يحدث إلا أمام القاضى.

وقد أيد الطهطاوى عمل المرأة وجعله غاية من الغايات التى تهدف إليها، كما أيد تعليمها، فالتعليم سلاح يجب أن تتزود به المرأة من أجل البقاء على كرامتها وإنسانيتها. وبالرغم من تلك الأفكار التحررية التى نادى بها الطهطاوى فلم تفتح مدرسة للبنات إلا فى يناير ١٨٧٣ وسميت بالمدرسة "السوفية" تحت رعاية الزوجة الثالثة للخديوى إسماعيل، وكانت تلك المدرسة تهدف، فضلا عن التعليم الابتدائى الذى قدمته، إلى أن تقدم للفتيات تعليما مهنيا عمليا يفيدهن فى بيوتهن ويكسبن به عيشهن إذا دعت الحاجة، وكذلك تكون بمثابة مدرسة تجهيزية لمدرسة الولادة بالقصر العينى، هكذا تنص لائحة المدرسة فى ١٨٧٤.

ولعل فكر "محمد عبده" يوازى فى الأهمية أفكار الطهطاوى. ولقد كانت جريدة "الوقائع المصرية" التى تولى رئاسة تحريرها ١٨٨٠ وسيلة لنشر أفكاره النقدية. فقد قدم مقالات عديدة تنقذ الأخلاق والعادات الاجتماعية والتربوية، وكانت أهم أفكاره فى تربية المرأة وتعليمها تنطلق من حق المرأة فى المساواة مع الرجل؛ "إذ ليس



للرجل رأس وللمرأة نصف رأس، وإذا كان هناك من تفاوت بينهما فهذا يرجع إلى التربية، حيث تيسر للرجل من ظروف ما لم تيسر للمرأة ... وظلت المرأة حبيسة الدار، وهذا ما جعلها غير متساوية مع الرجل".

ولقد أكد الإمام محمد عبده أن الإسلام جاء ليحرر المرأة ويقرر المساواة بين الرجل والمرأة. كما يرى أن القرآن الكريم لا يعارض في تعليم العلوم الحديثة، بل حث على هذا النوع من التعليم ورغب فيه.

وكان الدافع وراء اهتمام محمد عبده بإبراز وجهة نظر الإسلام في حقوق المرأة عامة وحق التعليم خاصة، إنما كان لإزالة المفاهيم الخاطئة التي رسخت في الأذهان، وكان لها أثر كبير في حرمان المرأة من التعليم والتقليل من أهميته بالنسبة لها.

وكان على مبارك من مؤيدى إصدار المجلات التي تقدم للطلاب موضوعات نافعة تساعد على استكمال ثقافتهم، ففكر في إصدار مجلة لهذا الغرض، وكان من هنا مولد مجلة "روضة المدارس المصرية" في إبريل ١٩٧٠؛ لتتولى نشر المعارف بين أبناء المدارس.

وكان يوافق على التعليم وأثره في نهضة الشعوب وارتقاء الأمم، فقد كان يرى أن تحرير المصريين لا يتم بدونه؛ ولذلك فقد كان يحث عليه ويعمل على إصدار اللوائح المنظمة له.

ويعتبر قاسم أمين أحد الرواد الأوائل في القرن العشرين الذين دعوا إلى تحرير المرأة وتعليمها، فقد جدد دعوة رفاة الطهطاوى ومحمد عبده ووسع نطاقها ودعا لإصلاح أحوال المرأة وتربيتها، وأشار إلى أن الإصلاح لا يتم إلا من خلال تعليمها. وترجع أهمية قاسم أمين في كتاباته إلى أن دعوته كانت علمية قائمة على المنهج العلمى وعلى الإحصاء وعلى الأرقام والمقارنة.

ولم تكن الدعوة إلى تحرير المرأة المصرية من الجهل والحجاب، أهم المسائل، فالدعوة إلى تحرير المرأة المصرية من الجهل لم تكن بالاهتمام الأوحد لقاسم أمين، بل كانت مسألة الحجاب تمثل القضية المحورية لتحرير المرأة.

فهو يرى أن ارتداء الحجاب يمثل حرمان المرأة من حريتها الفطرية ويمنعها من استكمال تربيتها، ويعوقها عن كسب معاشها عند الضرورة، ويحرم الزوجين من لذة الحياة العقلية والأدبية، ولا يأتي معه أمهات قدرات على تربية أولادهن، وبه تكون الأمة كإنسان أصيب في أحد شقيه. كما أن الحجاب ليس هو الكفيل بعفة المرأة، إذ لا يجب الربط بين السفور، وبين هتك العفة، فقد يصدر عن المرأة المحجبة من القول أو الفعل ما يثير الرغبة، فهو العقبة الرئيسية في عدم استكمال تربية وتعليم المرأة. ويحول بين المرأة وارتقائها، كما يحول بين الأمة وتقدمها.

أما طه حسين فكانت خصوبة أفكاره وتعدد مجالات الإبداع عنده ليست سوى وسيلة لرسم ملامح نموذج المجتمع المتحضر الذى يصبو إليه، مجتمع العدالة الاجتماعية والديموقراطية والحرية الفعلية، وكانت التربية أهم الوسائل فى إقامة ذلك المجتمع ..

وقد أدرك طه حسين أن التعليم يعتبر قوة فعالة فى إحداث التغيير الاجتماعى وإعادة بنائه، ما دامت هناك إرادة فى هذا المجتمع للتغيير وإعادة البناء. بناء المجتمع الذى يوحد بين المرأة والرجل.

ويرى أن المرأة لا يسكتها على الحجاب إلا الجهل، فهو ينطلق من منطلق قاسم أمين فى اعتبار الحجاب هو حجاب لعقلها وتطورها.

ولقد اقترن اسم طه حسين بالدعوة لتعليم المرأة، ففتح باب كلية الآداب على مصراعيه للطالبات حاملات البكالوريا، ولم يقدم الذكر على الأنثى فى القبول للكلية وإنما رتب القبول على المجموع وحده.

ويسلك "أحمد لطفى السيد" فى الدفاع عن حقوق المرأة وحريتها نفس الطريق الذى يسلكه قاسم أمين ومن قبله الطهطاوى ومحمد عبده، من حيث التمسك بالفضائل الإسلامية والتدليل على أن حقوق المرأة وحريتها تتفق وقواعد الدين الإسلامى ونادى بتحرير المرأة من الحجاب، وكان من أهم شعائره: "ليفك أسر المرأة التى أوقعوها فيه باسم الدين وما هو من الدين فى شىء، إنما الدين اسمى مما يظنون".

وأفسح للنساء مساحات واسعة للتعبير عن آرائهن، وكان من بينهن: "ملك حفنى ناصف" المعروفة بباحثة البادية، ولما رى زياد المعروفة "بمى زيادة"، و "نبوية موسى"، و"ليبية هاشم".

ولعل لتلك اللمحة التاريخية الموجزة آثارها فى تبنى تيارات وتوجهات أكثر ليبرالية تجاه المرأة وخصوصا على صعيد التعليم والعمل، والمشاركة السياسية وبعض التشريعات الأسرية، فحصول المرأة وخصوصا الحضرية منها، على قدر وافر من التعليم والعمل، مما انعكس بالتالى على شكل ما يمكن تسميته بجماعات الضغط النسوية المطالبة بحقوق أوسع للمرأة العربية، حيث ارتفعت مثلا فى مصر نسبة من يعرفن القراءة والكتابة من ٤٪ عام ١٩٤٧ إلى حوالى ٢٠٪ فى نهاية الستينيات. كما ارتفع عدد الحاصلات على مؤهلات جامعية من ١٪ إلى ٤٪ لذات الفترة. أما التعليم الجامعى فقد ارتفع عدد الطالبات من ٤٠٠٠ طالبة إلى ٥٠٠٠٠ طالبة ما بين ١٩٥٣ إلى ١٩٧١.

وبالمثل يمكن الحديث عن نوعية التعليم التى تلتحق به الفتاة حيث ارتفع عدد الدراسات فى كلية الهندسة من ١١ طالبة إلى ٣٢٨٠ طالبة، وفى كلية الطب من ٧٣٠ طالبة إلى ٧٥٠٠ طالبة فى الفترة من ١٩٥٣ وحتى ١٩٧٠.

وكان من نتيجة هذا النمو فى معدلات التعليم أن ازدادت فرص مساهمة المرأة فى سوق العمل الحديثة، كما احتلت مناصب تنفيذية عليا. ولقد ساهمت الكثير من التشريعات الاجتماعية والسياسية فى تلك الفترة المشار إليها فى ازدهار حياة المرأة وتعدد أدوارها فى الحياة الاجتماعية.

فحصلت المرأة على بعض الحقوق السياسية أسوة بالرجل، ومنها: حق التشريع والانتخاب وشغل الوظائف العامة، وعلى كل مستويات جهاز الدولة. إذ يمكن التأكيد على أن الدور الاجتماعى للمرأة ومشاركتها فى الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية، يختلف باختلاف البيئة الاجتماعية وصلاحياتها لتلك الأدوار المختلفة.

فكلما امتدت جسور الوعي السياسى والاجتماعى ، وانتشرت جذور الثقافة والفكر زادت درجة هذه المشاركة، وتحددت ملامحها، ورسخت فى العقول، وأصبحت من مسلمات الحياة الاجتماعية. وعلى العكس كلما زادت درجة التناقضات الاجتماعية انخفضت حدة هذه المشاركة، وانحصر دور المرأة ليصبح دورا هامشيا.

### **النقطة الثانية: البيئة الاجتماعية والتحول السياسى وأثارها الجانبية على المكتسبات الفكرية الدافعة لتطور حقوق المرأة المصرية**

هذا ما حدث فى فترة الإحباطات التى واجهتها المنطقة العربية ومصر بعد نكسة ١٩٦٧ والتى أدت إلى ضمور القوى القومية وقوى الستينيات النشطة مقابل البروز القوى للقوى المحافظة السلفية.

وشهدت هذه الفترة بعض التراجع من حيث مكانة المرأة وممارساتها لحقوقها السياسية والاجتماعية، كما شهدت منذ تلك الفترة بعض التغيرات فى اتجاهات المجتمع تجاه المرأة خصوصا ذلك الدور المكتسب فى المرحلة الأولى من تنامى الفكر الليبرالى، واتضح منذ بدايات القرن العشرين.

وبظهور التناقضات الاجتماعية بدأت العديد من تلك المكتسبات الفكرية التى وضعت المرأة فى مكانة متميزة، تتعارض وتيار الاتجاهات الجديدة، تجاه المرأة خصوصا، والعودة إلى الحجاب، الذى أصبح يستقطب قطاعات واسعة فى الأوساط النسائية فى المدينة والريف على السواء، وأدى هذا التيار إلى العدول عن المطالبة بالمساواة فى العمل والشئون الأسرية وربما القصور عن العمل اعتقادا منهن أو لربما أصحاب الاتجاهات السلفية الجديدة، أن العمل والمساواة فى الشئون الأسرية خروج عن تعاليم الدين.

ولعل للتناقضات والقضايا الاجتماعية المتعددة التى تعاني منها المرأة دوراً فى القرويج إلى تلك الاتجاهات، ونؤكد على أن قضايا الأمية الزائدة خاصة فى الأوساط الشعبية والريف تزيد من فاعلية وتنمى تلك المعتقدات التى تتنافى مع مبادئ الدين الإسلامى؛ إذ تعد مشاركة المرأة فى الصالح العام بالخدمة والفكر والإرشاد كما جاء فى الآية الكريمة: "ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً".



وكذلك فى الآفة الكرفمة: "فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض".

فالعمل فعتبر هو الوسفلة لتفمية الإنسان افتماعفا واقتصادفا وسفاسفأ. وبالرغم من كل تلك الافجاهاف المعاكسة؁ تظل المرأة المصرية فى تلك الفقرة ووضعاها الافتماعف بالمقارنة بمثفلاتها فى بعض الدول العربية؁ تتميز بنظرة متحررة نسبفا.

هذا الوضع لا فرفض عمل المرأة؁ فهى تعمل ولكن وفق الشروط التى فحددها المجتمع.. فالمرأة متحررة؁ ومتساوية بعض الشفء مع الرجل؁ ولكن فى النصوص القانونية؁ فالتساوى فى الحقوق والوافبات فتم وفق القبول المجتمعف.

ولكن باستجابة فرفق من النساء لهذا التفار من خلال الرجل؁ تجمدت استجاباتها فى إفافتها السفاسفة والفكرفة على المستوى الحركى... تلك المرأة الآن تمثل قوة افتماعفة وسفاسفة ضاغطة فى صنع قرارات وقوانين عودة المرأة إلى المنزل؁ وفى إءخال بعض التعففات على قانون الأحوال الشفصفة لسنة ١٩٧٩.

هذه التناقضاف الفكرفة لا تمثل إنن؁ بفة افتماعفة صالحة لحصول المرأة المصرية على حقوقها الافتماعفة والسفاسفة كاملة وبالتالى تصبح أءوارها الافتماعفة تتأرجح بفن التردى والنكوص؁ والسعى فى بعض الأحيان للحصول على بعض المكاسب الافتماعفة والسفاسفة الفففة.

### **النقطة الثالثة: الإعلام ومسئولفاه الافتماعفة فى الأدوار الافتماعفة والثقاففة والسفاسفة للمرأة**

هناك العفف من الدراسات الإعلامفة التحلففة التى أجرفت على مضمون وسائل الإعلام الجماهفرى المختلفة لحرص أهففة ءور المرأة كما تصوره هذه الوسائل المتعفة؁ وبصفة خاصة الإذاعة والتلففزون.

وتعكس تلك الدراسات؁ التساؤلات التى فطرحها الباحثون والءارسون فى مجالات الإعلام والافتماع؁ حول ءور الإعلام الحرقفى وطبفة علاقتة بثقافة المجتمع؁ وفرف فرفق أول أن الإعلام فعكس ثقافة المجتمع بما فحتوى فله من

إيجابيات فقط ويعمل على عدم التأكيد على تلك السلبيات، وبالتالي فهو يطمس ويشوه بعض الحقائق الفكرية.

أما الفريق الثانى فهو يرى أن الإعلام مرآة عاكسة للواقع يعمل بكل قدراته الفائقة لمواكبة الأحداث والظواهر ويمكنه تقديم تحليل للحقائق وتقديم البدائل والحلول. فهو يقدم مضمون ينمى ثقافة الفئات المتعددة، ويساعد فى ذلك على تطور الثقافة بالمفهوم الواسع والشامل بكل ما تحمله من علاقات وسلوك وقيم وفكر .

ولقد تعددت وجهات النظر حول دور الإعلام فى تقديم صورة المرأة فى كل من مصر والدول العربية وبعض دول أوروبا وأمريكا الشمالية، ولقد أظهرت تلك الدراسات التى أجريت خلال العشرين سنة الماضية، أن الإعلام قادر على ملأ تلك الأدوار المتعددة، أما تأكيد الحقائق المطروحة فى المجتمع وتحليلها، أو القيام بتشويه لها، وبصفة خاصة تلك المتعلقة بعلاقة الرجل بالمرأة على وجه التحديد فى مجتمعات الدول النامية، والدول العربية فبالرغم من أن المرأة الريفية تمثل ثلث المجتمع تقريبا، فهى لا تحظى فى وسائل الإعلام إلا بمساحة ضئيلة لا تتناسب مع حجم المرأة الريفية فى واقع الحياة .

فالأدوار التى تلعبها المرأة فى مضمون برامج الإذاعة والتلفزيون أدوار ثانوية بالدرجة الأولى، لا تعكس الواقع، ولا تعكس واقع العلاقة بين الرجل والمرأة والدور الحقيقى للمرأة فى الحياة الاجتماعية.

كما أظهرت دراسة أخرى أن المجلات النسائية تبتعد عن مشكلات وهموم الغالبية العظمى من نساء المدن من ساكنى الأحياء الشعبية، وتتحيز إلى شريحة معينة ومميزة من نساء المدن، مما يشكل عقبة أمام المشاركة الفعالة للمرأة فى عملية التنمية؛ لأنه يدعم النظرة السلبية أو الصورة السلبية للمرأة. هذه الصورة ترسخت فى الأذهان مما أدى إلى انتشار صورة المرأة التابعة للرجل، المخلوقة الضعيفة غير القادرة على العمل، بالرغم من أن الوطن العربى يتضمن صوراً عديدة لمساهمات المرأة فى عملية البناء الاجتماعى.

ولقد أظهرت الدراسات أن هناك ازدواجية فى الرؤية الفكرية. فالمجالات العربية تطرح صورة المرأة المرفهة التى لا يهتمها سوى الأناقة والزينة، وتطرح بجانب بعض القصص الواقعية التى تشير إلى سوء حالة المرأة ومعاناتها الاجتماعية والاقتصادية.

وفى دول الغرب المتقدم أظهرت الدراسات أن وسائل الإعلام خاصة الإعلان، لا تقدم القدرات الشخصية والعرفية للمرأة بقدر تقديمها وارتكازها على مفاتها وأنوثتها.

ولقد قاومت الحركة النسائية فى الولايات المتحدة الأمريكية هذا الاتجاه ونددت به فى تظاهراتها المتعددة منذ فترة بعيدة، فلقد أظهرت ربود فعلها تجاه الإعلام وبصفة عامة الإعلان. وأكدت الدراسات والتقارير التى تناولت تحليل اتجاهات رأى العام النسائى نحو الإعلان خاصة التليفزيونى كما ظهر تقرير (X.NARB) أن ٥٠٪ من العينة أظهرت عدم الرضا فى مقابل ٢٠٪ يشعرون بالإهانة العميقة تجاه تلك الإعلانات، والنسبة الباقية عبرت عن قبولهم ورضاهم النسبى لهذا النوع من الإعلان.

أما فى دول أوروبا الغربية، أكدت الدراسات الحديثة الإعلامية والاجتماعية، أن برامج المرأة فى وسائل الإعلام الوطنية خاصة فى فرنسا وبلجيكا تأثرت إلى حد بعيد ولفترة ممتدة ومنذ منتصف الستينيات إلى نهاية السبعينيات بالمشمون الأمريكى فى صناعة الإعلان، والدراما التليفزيونية، وأيضاً بطريق عرض نشرات الأخبار التى كانت تتجاهل إلى حد بعيد الأخبار والأحداث الخاصة بالمرأة. وأكدت الدراسات الميدانية فى الولايات المتحدة على تلك الحقيقة، فأغلب الدراسات العلمية التى أجريت فى السبعينيات فى الولايات المتحدة الأمريكية، تندد بصياغة الإعلان، وبالمشمون الدرامى فى التليفزيون بمشمون نشرات الأخبار، تلك البرامج المتعددة لم تأخذ قضايا المرأة وأخبارها وأحداثها بالجدية اللائقة، فلقد نددت الحركات والتظاهرات النسائية فى ذلك الوقت بصياغة الإعلان، ومشمون نشرات الأخبار والدراما التليفزيونية. هذا ما أكدته دراسات اتجاهات رأى العام النسائى تجاه هذه البرامج التى أعربت عن احتجاجها على الصورة التى يعكسها عن المرأة الأمريكية: قضاياها وأحداثها وأخبارها، خاصة تجاه



صناعة الإعلان الذى وصفته تلك الحركات النسائية بأنه يعكس صورة مهينة للمرأة، فلا يأخذ بعين الاعتبار قدراتها الذهنية والشخصية ولكن يعكس فقط مفاتنها.

وركزت الدراسات الإعلامية والاجتماعية فى أوروبا الغربية على تحليل الجوانب المختلفة لنشاط المرأة ودورها الاجتماعى الجديد، خاصة بعد أن منحتها التشريعات وبصفة خاصة فى بلجيكا حقها الكامل فى "العمل" و "الأجر" ومساواتها بالرجل. ولقد كانت لتلك التشريعات التى مُنحت للمرأة فى نهايات السبعينيات، آثار بعيدة المدى على صحة المرأة النفسية والعضوية وعلى الشعور بالعزة والكرامة.

وتجرى العديد من الأبحاث والدراسات العلمية فى الإعلام والاجتماع لمراقبة البرامج، خاصة تلك التى تقدم قضايا المرأة وأحداثها بعد صدور التشريعات الأخيرة الخاصة بتسوية أوضاع المرأة الاجتماعية والاقتصادية.

ولعل من هذه الدراسات الهامة تلك التى قامت بها *R. DARTEVELLE* عن اتجاهات رأى العام النسائى حول صورة المرأة فى التلفزيون فى الماضى وتأثيرها على عقلية ونفسية المرأة فى الحاضر.

ولقد أجريت تلك الدراسة من خلال بحث ميدانى موسع شمل عينة البحث أعداداً متنوعة ومتساوية من النساء تمثل كل مجموعة دولة من الدول الأعضاء الأثنى عشرة فى الجماعة الأوروبية . C.E.E

وأكدت نتائج هذا البحث أن تأثير الصورة السلبية التى كان يعكسها التلفزيون فى الماضى عن المرأة من خلال البرامج المتنوعة المغلوبة على أمرها، كبير على نفسية المرأة الحديثة، وبصفة خاصة المرأة البلجيكية، فكانت أكثر مجموعات النسوة حساسية، فتأثير تلك الصورة يمتد إلى الآن وتشعر بوطأتها، فقد تعوق قدراتها وتصرفاتها وقد تفقدتها فى بعض الأحيان الثقة فى تأدية بعض المهام على الوجه الأكمل.

ولعل نتائج تلك الدراسة الهامة هى التى وجهت منطلقاتنا النظرية فى بحث النقاط السابقة والتى ألفت الضوء على :-

أولاً: أهم المكتسبات التى حظيت بها المرأة المصرية وحددت منظومة الحقوق والأدوار الاجتماعية والسياسية.



ثانيا: العوامل المختلفة التى أدت إلى انتكاسة تلك الأنوار المكتسبة.  
ثالثا: دور الإعلام وخاصة التلفزيون وأهميته فى تأكيد الدور الاجتماعى للمرأة.  
وفى النقطة القادمة نتابع ما بدأناه من دراسة حيث نقدم الدراسة التحليلية التى تعكس أهم ما تتصف به البرامج المختلفة فى التلفزيون وكيفية معالجتها للدور الاجتماعى للمرأة المصرية.

#### **النقطة الرابعة: الدراسة التحليلية**

أولاً: الإطار المنهجى للدراسة:

١- هدف الدراسة:

التعرف على كيفية تصوير دور المرأة المصرية تجاه قضايا الأسرة والمجتمع من خلال البرامج والدراما التلفزيونية.

٢- المنهج:

فى إطار المنهج الوصفى التحليلى يمكن دراسة محتوى التلفزيون فيما يتعلق بدور المرأة المصرية وقيمها واتجاهاتها وسلوكياتها تجاه قضايا الأسرة والمجتمع، اعتماداً على مسح المضمون **CONTENT ANALY**.

٣- عينة الدراسة:

تنقسم عينة هذه الدراسة التحليلية إلى قسمين:

الأول: هو البرامج المباشرة التى يقدمها التلفزيون من خلال قنواته الأولى والثانية. أما الثانى فيتمثل فى الدراما الاجتماعية.

١- ويمكن حصر البرامج التى خضعت للتحليل فى:

القناة الأولى:

\* برنامج مجلة المرأة ومدته ٣٠ دقيقة أسبوعياً.

\* برنامج عزيزتى حواء ومدته ١٥ دقيقة يذاع مرتين أسبوعياً.

القناة الثانية:

برنامج لك ولأسرتك مرتين أسبوعياً

\* برنامج آدم وحواء أسبوعياً

وقد تم تحليل أسبوعين بطريقة الحصر الشامل بواقع (٤) ساعات  
٢- مسلسل العائلة الذى أذيع فى رمضان من العام الماضى :  
عدد الحلقات ٢٨ حلقة.

المدة الكلية ٢١ ساعة.

ثانياً: الإجراءات المنهجية:

أ- وحدات التحليل:

١- الوحدة الطبيعية للمادة الاتصالية (برامج - مسلسلات).

٢- وحدة الشخصية لتحديد سمات المرأة المصرية.

٣- وحدة القيم لتحديد قيم المرأة المصرية.

٤- وحدة الفكر أو الموضوع الذى تدور حوله مادة الاتصال.

ب- وحدات القياس:

- وحدة الزمن.

- وحدة الحلقة من البرنامج أو المسلسل.

- وحدة الفكرة.

ثالثاً: الفروض:

١- إن الدراما التليفزيونية تعتمد إلى المبالغة فى تصوير واقع المرأة المصرية مما يؤدى إلى

ترسيخ صورة نمطية مشوهة عن المرأة فى مصر.

٢- التليفزيون المصرى لا يصور المرأة تصويراً يبرز ممارستها لحقوقها السياسية

والاجتماعية والاقتصادية، بقدر ما يصورها مجرد كائن سلبى لا يمارس سوى حياة  
أسرية نمطية.

٣- تصور المرأة فى الدراما المصرية على أنها تقليدية التفكير والقيم أكثر من كونها

ذات تفكير متطور وقيم متطورة.

٤- تعكس الدراما التليفزيونية الجوانب السلبية من سلوك المرأة أكثر مما تعكس

السلوكيات الإيجابية.

رابعاً: إعداد صحيفة التحليل:

١- الفئات الخاصة بالمضمون:

- الفكرة الرئيسية في العمل الدرامى أو البرنامج:

أ- الفكرة الاجتماعية: وهى التى تدور فى إطار الأنظمة الأسرية، والعلاقات الاجتماعية، والعمل التطوعى فى النوادى والمعارض والجمعيات الخيرية (نوادى وجمعيات المرأة لخدمة الطلبة والمعوقين، رعاية الطفولة والأمومة، العادات الاجتماعية، تنظيم الأسرة وعوامل التنظيم والتوعية بالمشكلة السكانية).

ب- الفكرة السياسية: وتتعلق بدور المرأة فى الانتخابات، وممارسة الحقوق السياسية، وتولى مناصب قيادية، والانضمام إلى أحزاب.

ج- الفكرة الاقتصادية: وتدور حول الأنشطة الإنتاجية: كالأسر المنتجة والأعمال اليدوية والحرفية، والإنتاج البيئى، وترشيد الاستهلاك، وتنمية الادخار، وتحسين جودة الإنتاج - وعمل المرأة وتأثيره على الإنتاجية، والتدبير المنزلى وغير ذلك.

د- الصحة العامة والبيئة: ويقصد بهذه الأمور المتصلة بمكافحة الأمراض المتوطنة كالبلهارسيا والإيدز وغيرهما- والحفاظ على نظافة المنزل والأماكن العامة، والتدخين، وتلوث البيئة.

هـ- الثقافة: ترتبط القضايا بالتعليم ومحو الأمية، والمشكلات المرتبطة بذلك والفولكلور الشعبى، والترفيه، وأساليب قضاء وقت الفراغ، والأدب النسائى، وتصوير المرأة فى وسائل الإعلام وتناول مشكلاتها فى الصحافة إلى غير ذلك.

ثانيا: السمات الديموجرافية للمرأة:

أ- السن:

- طفلة - شابة - راشدة.

ب- الحالة الاجتماعية:

- عذبة - متزوجة - أرملة - مطلقة - غير مبين.

ج- عدد الأبناء:

(١ - ٣) ، (٤ - ٦) (٧ فأكثر).

د- المستوى الاقتصادي:

ويقسم إلى خمسة مستويات هي:

- مرتفع جدا ومؤشراته: مكان الإقامة، ونمط الحياة الاجتماعية، وملكية الأجهزة ووسائل الحياة الكمالية: كالسيارة، والتليفون، وتعليم الأبناء في مدارس خاصة، والسفر للخارج، والاشتراك في ناد معين... ومستوى مرتفع ثم متوسط، ثم أقل من متوسط وغير مبین.

هـ- المستوى التعليمي:

- أمی، ومتوسط التعليم، ثم تعليم عال.

ثالثا: الخصائص السوسولوجية للمرأة:

أ- عمل المرأة: عمل حكومي، وعمل قطاع خاص، ولا تعمل، وغير واضح.

رابعا: قيم المرأة:

القيم هي أنواع من التفضيل للموضوعات العامة وتنقسم من حيث الموضوع إلى: قيم سياسية: كالشاركة السياسية والحرية الديمقراطية، وقيم دينية: كالعدل والمساواة والمودة والرحمة وصلة الرحم واحترام الكبار والطاعة وأداء الواجب وحسن الخلق، وقيم اقتصادية: كحب العمل وتكوين الثروة والإنفاق على الغير والتبرع لأوجه الخير في المجتمع، وقيم جمالية: تشمل التذوق الفني والموسيقى والترفيه النقي والأسلوب الراقى فى التعامل مع الوقائع والأشياء. أما القيم الاجتماعية: فتشمل الحفاظ على الحقوق الزوجية وحسن العلاقة بين المرأة وأبنائها وزوجها وأقاربها وجيرانها وزملائها فى العمل، كما تشمل خدمة الآخرين والتطوع لخدمة المحتاجين.

ب- اتجاه القيم:

محافظة وتقليدية، كان يتم الزواج عن طريق الأسرة أولاً، وأن تحدد أصدقاء الأبناء وتفرض قدرا من الرقابة على أفراد الأسرة، وتكون سلطة الأب هي الغالبة



والموجهة لهم. أما القيم المتحررة هى التى تخرج نسبيا على المؤلف فى الزواج والصدقة والعمل والترفيه والاختلاط بين الذكور والإناث.

ج- طرق عرض القيم:

وتعرض القيم بطرق لتدعيمها وترسيخها أو طرق تدعو للتخلّى عنها إذا كانت سيئة، وقد تعرض فقط دون ذكر لتدعيم أو تخلّى.

خامسا: اتجاهات المرأة نحو قضايا المجتمع:

أ- القضايا السياسية:

ويكون الاتجاه بالمعرفة بقضايا سياسية وتكوين مشاعر نحوها ثم السلوك سواء بالمناقشة اللفظية أو المشاركة الفعلية الإيجابية أو المشاركة السلبية.

ب- القضايا الاقتصادية:

ويكون الاتجاه بمعرفة هذه القضايا وتأبيدها أو رفضها، ثم المناقشة والمشاركة بالإيجاب أو السلب.

ج- قضايا الأسرة:

ويكون الاتجاه هنا مرتبطاً إما بالحفاظ على الأسرة من التفكك وحسن تربية الأبناء أو أن يكون الاتجاه سلبياً بترك الأسرة لتصبح مفككة.

د- قضايا المجتمع بشكل عام:

وهى القضايا العامة مثل: الإرهاب، والمخدرات، والأمراض الدائمة: كالإيدز والبلهارسيا، وظاهرة البطالة والامية والتعليم، ثم قضايا البيئة والسكان.

هـ- سلوك المرأة نحو قضايا الأسرة والمجتمع:

وينقسم السلوك إلى:

١- سلوك إيجابى متحضر.

٢- سلوك إيجابى (تقليدى).

٣- سلوك سلبى

٤- غير مبين

## و- تفكير المرأة:

١- تفكير تقليدى

٢- تفكير متطور

٣- غير مبين

عرض النتائج:

أولاً: توصيف عينة الدراسة التحليلية:

شملت عينة الدارسة جانبين من الواقع الرمزي الذى يصور واقع المرأة المصرية وهما: الدراما التليفزيونية ممثلة فى مسلسل "العائلة" باعتبارها من أكثر المسلسلات التى أثارت قدرا من الجدل والنقاش حول موضوعاتها أولاً؛ وثانياً لأن دور المرأة فى هذا المسلسل أثار كثيراً من نقاط الجدل حول الواقعية والخيال فى تصوير التليفزيون للواقع الاجتماعى فى مصر. وكانت البرامج المباشرة ممثلة فى أربعة برامج هى: مجلة المرأة، وعزيزتى حواء، ولك ولأسرتك، وآدم وحواء، وقد عرضت هذه المضامين فى القناتين الأولى والثانية. ويوضح جدول رقم (١) هذه العينة وحدودها الزمنية.

ثانياً: عرض النتائج من واقع الدراسة التحليلية:

إنّ الواقع الاجتماعى يشتمل على جوانب موضوعية وأخرى ذاتية، فمن هذين الجانبين يفترض أن يمتزجا فى الواقع الرمزي المتمثل فى واقع التليفزيون، وقد كان الجانب الموضوعى فى واقع التليفزيون على النحو التالى:

(أ) الخصائص السوسيو اقتصادية للمرأة كما صورها التليفزيون:

١- الحالة التعليمية للمرأة:

يوضح جدول رقم (٢) المستويات التعليمية التى ظهرت بها المرأة فى عينة الدراسة، حيث كان التعليم الجامعى هو الفئة الغالبة فى مسلسل العائلة الذى شمل (١٤ سيدة) منها ٨ بنسبة ٥٧٪ ممن حصلن على تعليم عال ثم فئة التعليم المتوسط ١٤,٣٪ وكانت السيدات الأميات بنسبة ٢٨,٦٪ أى أن ٢٥٪ من السيدات كن أميات، ومع أن هذه النتيجة لا يمثل الواقع؛ حيث ترتفع نسبة الأمية بين السيدات فى مصر

إلى أكثر من ٥٠٪، فإنها توضح اتجاه الدراما إلى إبراز النماذج المثقفة والمتعلمة من النساء في الحياة الاجتماعية في مصر.

٢- العمر:

أبرزت الدراما التليفزيونية فئة السيدات من كبار السن حيث وصل عدد من تجاوزن سن الأربعين ٩ سيدات بنسبة ٦٤,٣٪ من جملة النساء اللاتي ظهرن في العينة، ثم كانت فئة ما بين الثلاثين والأربعين بنسبة ٢١,٤٪ في حين كانت فئة العشرينيات إلى الثلاثينيات بنسبة ٣٥,٧٪ وتشير هذه النسب لذلك إلى سيادة كبار السن في الدراما، وهذه ليست مفاجية للواقع الذي نعيشه، فالأبناء من الشباب تصل نسبتهم في الواقع إلى أكثر من الثلث، فإذا أضفت إلى هذه النسبة نسبة الذكور من الأبناء، يمكن القول إن هذا التصوير لواقع المرأة تصوير متلائم مع الواقع الاجتماعي إلى حد كبير. جدول رقم (٣).

٣- الدور الاجتماعي للمرأة كما يصوره التليفزيون:

من جدول رقم (٤) يتضح أن دور المرأة في مصر يتوزع على أربع فئات رئيسية هي: زوجة وأم وأخت وابنة، وإن تغيرت الأدوار من مرحلة إلى مرحلة أخرى. وتزيد نسبة ظهور المرأة كأم وزوجة عن الفئات الأخرى.

٤- المستوى الاقتصادي للمرأة كما يصوره التليفزيون:

يوضح جدول رقم (٥) المستويات الاقتصادية للمرأة كما أبرزتها الدراما والبرامج التليفزيونية، وقد ساد المستوى الأقل من المتوسط يليه المستوى المتوسط، ثم أخيراً المستوى المرتفع، أي أن نسبة النساء اللاتي يعشن حياة مرفهة لا تزيد على ٢١,٤٪ ولعل هذه النتيجة لا تخالف الواقع كثيراً، فالفئة المتوسطة هي السائدة في المجتمع المصري.

٥- عمل المرأة:

يوضح جدول رقم (٦) توزيع النساء وفقاً لعملهن كما صورته الدراما والبرامج التليفزيونية، فقد ثبت أن العمل الحكومي تصل نسبته إلى ٢٨,٦٪ من جملة النساء في العينة. ثم تأتي فئة الطلاب بنسبة ٢٨,٦٪ أيضاً، ثم الأعمال الدنيا كالخادمة بنسبة

٢١,٤٪ وأيضاً العمل كربة منزل بنفس النسبة، ومع أن العدد الإجمالي لعمل المرأة في مصر غير محدد بدقة، فإن المرأة صورت عاملة بشكل لا يقل إن لم يزد على الواقع الفعلي لعمل المرأة في مصر.

٦- الحالة الاجتماعية للمرأة كما صورها التلفزيون:

من قراءة بيانات جدول رقم (٧) يتضح أن الدراما قد أبرزت المرأة بدون زواج بنسبة ٤٢,٩٪ ولعل ارتفاع سن الزواج نتيجة المتغيرات الاقتصادية في السنوات الأخيرة يكون وراء هذا التصوير الواقعي لحالة المرأة الاجتماعية. ثم صورت المرأة متزوجة بنسبة ٣٥,٧٪، ثم صورت المرأة أرملة ومطلقة بنسبة ٢١,٤٪ وهذه النسبة قد تجانب الواقع بدرجة ما، ولكن النتيجة في مجملها لا تتنافى مع واقع المرأة المصرية. اختبار الفرض الأول:

يقول الفرض الأول: إن الدراما التلفزيونية تعتمد إلى المبالغة في تصوير واقع المرأة المصرية مما يؤدي إلى ترسيخ صورة نمطية مشوهة عن المرأة في مصر. ومن خلال العرض السابق للنتائج تثبت صحة هذا الفرض، فقد صورت المرأة على النحو التالي:

– متعلمة بنسبة ٧١,٤٪.

– أم وزوجة بنسبة ٥٠٪.

– مستوى اقتصادي متوسط بنسبة ٥٠٪.

– عاملة بنسبة ٥٠٪.

وهذه النسب تؤكد المبالغة في تصوير واقع المرأة التي تعاني من الأمية بدرجة كبيرة، وتعاني من تأخر سن الزواج، وكذلك تعيش معظمهن في الريف والطبقات الشعبية وفي مستويات اقتصادية متواضعة جداً، ثم إن العمالة المصرية من النساء لاتصل إلى أكثر من ١٠٪ من عددن الواقعي في مصر.

ب- اتجاهات المرأة نحو القضايا الاجتماعية:

ب/١- أهم القضايا التي عالجتها الدراما والبرامج عينة الدراسة:

يوضح جدول رقم (٨) أهم القضايا والموضوعات التي عالجها التحليل، وقد برزت قضايا الأسرة والأبناء في الترتيب الأول بنسبة ٣٧,٩٪، وأياً كانت فقد عرضت



الدراما هذه الموضوعات بشيء من التفصيل عن البرامج المباشرة بفارق نسبي قدره ٤١٪ لصالح الدراما. ثم تأتي قضية الزواج والخطبة والطلاق في الترتيب الثاني بنسبة ١٩,٣٪. وهكذا تصبح علاقة المرأة بأسرتها من زوج وأبناء وأقارب ليست قضايا الدراما التي صورت واقع المرأة في العينة.

أما القضايا التي كانت ذات أهمية نسبية أيضاً فهي: المخدرات والإيدز بنسبة ١١,٨٪، ثم قضية الأمية وتعليم المرأة بنسبة ٥,٦٪، وقضية الإرهاب بنسبة ٨,١٪، ثم عرضت البرامج والدراما لقضية ترشيد الاستهلاك من المياه والطاقة بنسبة ٦,٨٪، وكذلك كانت القضية بنسبة ٦,٨٪، وكذلك كانت القضية الهامة التي تعرضت لها العينة هي: العمل التطوعي في مجال رعاية المعوقين (النور والأمل)، ورعاية اليتيم، والعمل الخيري في الكوارث (كارثة السيول).

وبرز الدور القومي للمرأة في هذه المحنة واضحاً. ونظراً للمساحة المتاحة للدراما فقد كانت معالجتها لقضايا المجتمع أكثر شمولاً واستقصاء من البرامج المباشرة المقيدة بضوابط وقواعد من انطلاقاتها في علاج قضايا المجتمع ودور المرأة في هذه القضايا.

#### ب/٢: العلاقة بين المرأة وقضايا المجتمع:

يوضح جدول رقم (٩) العلاقة بين سلوك المرأة تجاه قضايا المجتمع ونوعية هذه القضايا، ففي القضايا السياسية كانت المشاركة محدودة للغاية لم تزد على ٨,١٪ وهو ما يؤكد الفرض القائل إن "التليفزيون لا يصور المرأة تصويراً يبرز ممارسة حقوقها السياسية والاقتصادية بقدر ما يصورها في ممارسة الحياة الأسرية".

وقد كانت المشاركة في القضايا السياسية إيجابية بدرجة كبيرة ثم تأتي النتيجة التالية لتؤكد الفرض الذي سبق ذكره؛ فقد كانت مشاركة المرأة في قضايا الأسرة من خطبة وزواج وتربية أبناء بنسبة ٣٧,٩٪ يضاف إليها قضايا الطلاق والتعاون مع المعارف والجيران بنسبة ١٩,٢٪، مما يؤكد صحة ما ذهبنا إليه من أن الدراما تحصر دور المرأة في المسائل الشخصية والأسرية أكثر مما يصورها متفاعلة مع القضايا السياسية أو تمارس أدوارها وحقوقها السياسية والاقتصادية.

وقد كانت المشاركة في قضايا العمل التطوعي بنسبة ١٠,٦٪، وترشيد الاستهلاك

٦,٨٪، وقضايا الإرهاب وغيرها ١٧,٤٪، وهكذا يمكن القول إن المرأة تصور في التليفزيون وهي تمارس الأدوار التقليدية أكثر من ممارسة أدواراً أكثر إيجابية، وكذلك تصور وهي تشارك في قضايا خاصة أكثر من تصويرها مشاركة في قضايا المجتمع التنموية عموماً. وبشكل عام كانت مشاركة المرأة في القضايا المذكورة إيجابية بنسبة ٨٨,١٪، وكانت المشاركة سلوكية بنسبة ٦٠,٨٪، ومشاركة بالرأى والنقاش بنسبة ٢٧,٣٪ وكانت المشاركة السلبية المعوقة بنسبة ١١,٨٪، وهذه نتيجة على درجة بالغة الأهمية؛ فإن مشاركة المرأة الإيجابية في أمورها الخاصة وفي إطار دورها لا يعنى أن المرأة قد استكملت أداء كل أدوارها بكفاءة، فإن دورها كناخبة وممثلة برلمانية وممثلة في النظام السياسى تعد قليلة مقارنة بوظائف أخرى: كالتمريض والتدريس وغير ذلك.

ولاختيار الفرض الثالث أيضاً تم قياس اتجاه تفكير المرأة، وكما يوضح جدول رقم (١٠) فإن تفكير المرأة في مجمله تقليدى محافظ بنسبة ٥٧,٤٪، بينما برز تفكير المرأة متحرراً في مشاهد عديدة أيضاً. كما كان تقبل المرأة للأمور بدون تفكير بنسبة ٨٠,٩٪ فى حين كان التفكير والتروى قبل الاقتناع بنسبة ١٩,١٪، كل هذه النتائج تؤكد صحة الفرض القائل بأن التليفزيون يصور المرأة فى صورة نمطية تقليدية أكثر مما يصورها متطورة لدفع عملية التنمية.

وكذلك كانت القيم التى عرضت فى عينة التحليل تشير بوضوح إلى نمطية قيم المرأة المصرية. وهذا ما يتضح من النسب التالية:

أما القيم التى كانت أكثر بروزاً فهى القيم السياسية بنسبة ١١,٨٪ وكانت القيم الدينية بنسبة ١٣,٩٪، وأما القيم الاقتصادية فظهرت بنسبة ١٦٪، وكان ظهور القيم الاجتماعية بنسبة ٤٣,٧٪، ثم القيم الجمالية بنسبة ١٣,٢٪ جدول (١١).

أما اتجاه القيم فكانت فى جملتها تقليدية محافظة بنسبة ٦٦,٧٪، بينما كانت القيم المتحررة بنسبة ٣٣,٣٪، هذه النسب توضح صحة الفرض الثالث الذى يقول بأن تصوير المرأة فى الدراما غالباً ما يكون تقليدياً، وكذلك القيم تعرض بشكل تقليدى وليس متطوراً.

وقد كانت كثافة القيم فى الدراما أكثر من كثافتها فى البرامج المباشرة، فنسبة القيم فى المسلسل محل الدراسة (العائلة) كانت ٧٥٪، بينما كانت البرامج بنسبة ٢٥٪ فقط.

#### ج- السلوك الاجتماعى للمرأة:

يوضح جدول رقم (١٣) طريقة عرض القيم والسلوك الاجتماعى تجاه القضايا الاجتماعية، وقد ظهرت القيم معروضة مدعمة بسلوك إيجابى بنسبة ٤٨,٦٪، بينما كانت السلوكيات سلبية بنسبة ٥١,٤٪، ويوضح جدول رقم (١٤) أن السلوك السلبى المتحضر ٣٦,٩٪، أما السلوك غير المتحضر فكانت نسبته ٣٩,٦٪، فى حين كان السلوك السلبى ٢٣,٥٪، مما يؤكد صحة الفرض الرابع القائل بأن الدراما التليفزيونية تعكس الجوانب السلبية من سلوك المرأة أكثر مما تعكس السلوكيات الإيجابية المتحضرة.

وهكذا يثبت التحليل أن التصوير التليفزيونى لواقع المرأة المصرية واقع مشوه إلى حد كبير، وهو تصوير منقوص يفتقر إلى الموضوعية فى معالجة قضايا المرأة ومواقفها من قضايا المجتمع بوجه عام، ونظراً لما تحظى به الدراما من كثافة مشاهدة من النساء؛ فإنه لابد من تطوير هذا الإنتاج فى الاتجاه الصحيح.

ولعلنا فى تلك المرحلة الجديدة من مراحل النهضة الفكرية التى تشهدها مصر وبصفة خاصة فى مجالات العمل النسائى، والتى تترجم رغبة أكيدة على المستوى السياسى والفكرى لتصحيح مسارات انطلاق المرأة وتأكيد دورها الاجتماعى من أجل التنمية الشاملة... ففى مقابل هذه البيئة السياسية المواتية يجب أن يقوم الإعلام بدور منشط للحركات الاجتماعية والفكرية المتعددة المساندة لانطلاقة المرأة فى المجالات الاجتماعية والتربوية والاقتصادية والسياسية.

وكما أن للإعلام التليفزيونى خاصة، دوراً كبيراً فى تأكيد هذه الانطلاقة الجديدة وتنمية الوعى الفكرى إلا أنه يمكنه تحجيم هذا الدور، وإعاقة أهميته وتأثيراته الاجتماعية والثقافية والسياسية، وذلك إذا أصرت أجهزة الإعلام على تقديم صورة مناقدة للواقع الاجتماعى والثقافى للمرأة، فالتناقض فى الرؤية بين الواقع الفعلى الذى تؤكد به البحوث العلمية فى المجالات الاجتماعية المتعددة وعدم الإتيان فى عرضه فى



مضمون وسائل الإعلام، فيمكن ذلك أن يؤدي إلى ظهور العديد من السلبيات الاجتماعية، وبصفة خاصة السلوكية المعوقة لحركة المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية.

هذا ما أكدته العديد من الدراسات الخاصة بالمرأة والإعلام التي أجريت لتوضح بعض التجارب لدول سبقتنا في مجالات التنمية الحديثة في الغرب المتقدم، حيث ربطت بين خطورة الدور الذي قام به الإعلام قبل العشرين سنة الماضية وآثاره الجانبية على عملية تطور دور المرأة. حيث كان مضمون وسائل الإعلام، وبصفة خاصة الإعلام التليفزيوني، في ذلك الوقت لا يقدم القدرات الشخصية والعرفية، أي صورة المرأة الحقيقية بقدر تقديمه وارتكازه على مفاتن المرأة وأنوثتها.

ولقد قاومت الحركات النسائية في تلك الدول هذا الاتجاه ونددت به في تظاهراتها المتعددة منذ فترة بعيدة، فلقد أظهرت ردود فعلها تجاه الإعلام وبصفة خاصة الإعلان. وأكدت الدراسات والتقارير التي تناولت تحليل اتجاهات الرأي العام النسائي نحو الإعلان خاصة التليفزيوني، الذي كان يؤكد على تلك الازدواجية في الرؤية الفكرية، والتناقض بين الواقع الفعلي للمرأة وما تظهره الصورة التليفزيونية الغارقة في اللاواقعية.

وأكدت دراسات أكثر حداثة في أوروبا الغربية، وأظهرت أن برامج المرأة في وسائل الإعلام الوطنية خاصة في فرنسا وبلجيكا تأثرت إلى حد بعيد ولفترة ممتدة منذ منتصف الستينيات إلى نهايات السبعينيات بالمضمون الأمريكي في صناعة الإعلان، والدراما التليفزيونية، وأيضاً بطريقة عرض نشرات الأخبار كانت تتجاهل إلى حد بعيد الأخبار والأحداث الخاصة بالمرأة. فأغلب الدراسات العلمية التي أجريت هناك منذ السبعينيات نددت بصناعة الإعلان، وبالمضمون الدرامي في التليفزيون وبمضمون نشرات الأخبار، تلك البرامج المتعددة التي لم تأخذ قضايا المرأة وأخبارها وأحداثها بالجدية اللائقة.

ولعل هذه الحقائق وجهت الدراسات الإعلامية الحديثة إلى اتجاهات جديدة من البحوث التي أجريت؛ للتأكد على أن الوعي بأهمية المرأة ودورها الفعال في المجتمع اخذ ينمو ويتضح، بعد أن وضعت سياسات جديدة إعلامية منذ السبعينيات لتعديل



مضمون البرامج وبنائها بأسلوب جديد ومتطور، آخذين بعين الاعتبار نتائج البحوث الحديثة فى الاجتماع والإعلام والنقد؛ لمراقبة البرامج حتى تتفق والسياسات الجديدة الخاصة بتسوية أوضاع المرأة الاجتماعية والاقتصادية، فأخذت تلك البرامج الحديثة تركب بصورة مكثفة على تحليل الجوانب المختلفة والمضيئة لنشاط المرأة ودورها الحديث فى المجتمع، خاصة بعد أن منحتها التشريعات وبصفة خاصة فى بلجيكا حقها الكامل فى العمل والأجر ومساواتها بالرجل، وكانت لتلك الصورة الجديدة للمرأة فى وسائل الإعلام وخاصة التلفزيونى آثار بعيدة المدى على عمل المرأة وإنجازها فى المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية...

#### **خاتمة:- من النتائج التى يمكن استخلاصها من تلك الدراسة مايلى**

أهمية وخطورة دور الإعلام التلفزيونى المصرى وأهميته :

- ١- تأكيد مكانة المرأة الاجتماعية؛ حيث أكدت نتائج هذه الدراسة أن تأثير الصورة التى يعكسها التلفزيون عن واقع المرأة المصرية هو تصوير إلى حد كبير يفتقر إلى الموضوعية فى معالجة قضايا المرأة ومواقفها من قضايا المجتمع بوجه عام، حتى بالنسبة للبرامج الدرامية التى تحظى بمتابعة عالية من النساء.
- ٢- لابد من وجهة نظرنا أن يعاد النظر فى السياسات الإعلامية الخاصة بالتلفزيون المحلى منه والفضائى؛ لتطوير الفكر المكتوب لإعداد البرامج الإذاعية والتلفزيونية الخاصة بالمرأة؛ لتكون الأساس فى العمل الإعلامى، وذلك بالتأكيد على قضايا المرأة الحقيقية والفعالية، وأدوارها الاجتماعية فى خدمة التغيير والتحول الفكرى الصحيح، القائم على تعميق الوعى بأهمية دور المرأة فى المجتمع الحديث.

- ٣- وتوجيه الخطاب الاجتماعى من خلال البرامج التلفزيونية المختلفة، نحو: بلورة القدرة على نقد الذات، والوعى بأهم التيارات الفكرية الحديثة التى تؤكد على الدور الرائد للمرأة فى عمليات التنمية الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والتربوية.

- ٤- تقديم برامج متعددة للتعريف بأهم الإنجازات الفكرية التى حدثت فى عصر

التفوير، والتعريف بالرواد الأوائل في حركات تحرير المرأة وتطورها الاجتماعى والثقافى والسياسى.

إنه من وجهة نظرنا الأمل الكبير لتطوير صورة المرأة وأهمية دورها فى المجتمع، والذي يمكن أن تحققة السياسة الإعلامية المصرية الجديدة فى عصر التطور والتقدم التكنولوجى فى مجالات الإعلام والاتصال والمعلومات، خاصة فى تلك البيئة الفكرية المواتية التى نشعر بها جميعاً، والتى تؤكد على الرغبة الأكيدة للتطوير والتنمية.

### جداول الدراسة التحليلية

أولاً: الخصائص السوسيو اقتصادية للمرأة كما أبرزتها برامج التليفزيون:

جدول رقم (١) يبين توصيف عينة التحليل

القناة	البرنامج	دورية البرنامج	زمن البرنامج		الفترة الزمنية
			ق	س	
الأولى	مجلة المرأة	أسبوعى	—	١	فترة صباحية
	عزيزتى حواء	مرتان فى الأسبوع	—	١	فترة صباحية
	لك ولأسرتك	ثلاث مرات أسبوعياً	٣٠	١	فترة صباحية
الأولى	آدم وحواء	أسبوع	٣٠	—	فترة مسائية
	العائلة	غير دورى	—	٢١	—

جدول رقم (٢) يبين توزيع عدد النساء وفقاً للمستوى التعليمى

التكرار	التكرار
٤	أمية
٢	تعليم متوسط

٨	تعليم جامعي
١٤ أنثى	جملة

جدول رقم (٣) يبين توزيع النساء وفقا للسن

التكرار	التكرار فئات السن
١	أقل من ٢٠ سنة
٤	من ٢٠ - ٣٠ سنة
٣	٣٠ - ٤٠ سنة
٩	٤٠ سنة فأكثر
١٤ أنثى	جملة

جدول رقم (٤) يبين توزيع الإناث وفقا لدورهن

التكرار	التكرار الدور
٣	أم
٢	أخت
٣	ابنة
٤	زوجة بدون أبناء
٢	غير واضح
١٤	جملة

جدول رقم (٥) يبين

توزيع الإناث وفقا للمستوى الاقتصادي

التكرار	التكرار المستوى الاقتصادي
---------	------------------------------

٣	مستوى مرتفع
٤	مستوى متوسط
٧	أقل من متوسط
١٤	جملة

جدول رقم (٦) يبين  
توزيع الإناث وفقا للعمل أو الوظيفة

عمل المرأة	التكرار	التكرار
عمل حكومي	ممرضة	١
	طبيبة	١
	محاسبة	٢
عمل خاص	كاتبة	١
	خادمة	٢
	ربة منزل	٣
	طالبة	٤
جملة		١٤

جدول رقم (٧) يبين  
الحالة الاجتماعية للإناث كما صورها التليفزيون

الحالة الاجتماعية	التكرار
آنسه (عزبة)	٦
متزوجة	٥
أرملة	١
مطلقة	٢



غير واضح	—
جملة	١٤

ثانيا: اتجاهات المرأة نحو القضايا الاجتماعية:

أ- القضايا التي عالجتها الدراما والبرامج عينة الدراسة:

جدول رقم (٨) يبين توزيع عينة الدراسة وفقا للقضايا التي عالجتها:

نوع البرنامج القضايا	دراما ك %	برامج ك %	جملة ك %
قضايا الأسرة المصرية وتربية الأبناء	٤٣ ٧٠,٥	١٨ ٢٩,٥	٦١ ٣٧,٩
مشكلات اجتماعية وصحية (مخدرات/ إيدز)	١٢ ٦٣,٢	٧ ٣٦,٨	١٩ ١١,٨
قضايا التعليم ومحو الأمية	٤ ٤٤,٤	٥ ٥٥,٦	٩ ٥,٦
الإرهاب	١٣ ١٠٠	٧- ٦٣,٦	١٣ ٨,١
ترشيد الاستهلاك	٤ ٣٦,٤	٥ ٢٩,٥	١١ ٦,٨
الخدمة الاجتماعية والأعمال التطوعية	١٢ ٧٠,٥	٤ ١٢,٩	١٧ ١٠,٥
قضية الزواج والخطبة والطلاق	٢٧ ٨٧,١		٣١ ١٩,٣
قضايا أخرى			
جملة	١١٥ ٧١,٤	٤٦ ٢٨,٦	١٦١ ١٠٠%

(ب) اتجاهات المرأة نحو القضايا الاجتماعية:

جدول رقم (٩) يبين

توزيع عينة الدراسة وفقا لموقف المرأة من قضايا المجتمع

موقف المرأة نوع القضية	مشاركة فعلية إيجابية	مناقشة وابدأ رأي	موقف سلبي	جملة ك %
قضايا سياسية	٦	٥	٢	١٣ ٨,١
قضايا الأسرة	٣٥	٢٣	٣	٦١ ٣٧,٩

١٧,٤	٢٨	٨	٧	١٣	قضايا اجتماعية عامة
٦,٨	١١	٣	٣	٥	ترشيد الاستهلاك
١٠,٦	١٧	—	٢	١٥	أعمال تطوعية
١٩,٢	٣١	٣	٤	٢٤	قضايا الخطبة والزواج
١٦١		١٩	٤٤	٩٨	جملة

جدول رقم (١٠) يبين  
توزيع العينة وفقا لنمط تفكير المرأة

التكرار نمط التفكير	تكرار
تفكير تقليدى محافظ	٥٤
تفكير متحرر	٤٠
تقبل الأمور بدون تفكير	٣٨
تقبل الأمور بعد تفكير ومناقشة	٩
جملة	١٤١

جدول رقم (١١) يبين  
توزيع قيم المرأة فى عينة الدراسة

قيم المرأة	البرامج	الدراما	جملة
ك	ك	ك	ك
%	%	%	%
قيم سياسية	٤	١٣	١٧
قيم دينية	٥	١٥	٢٠
قيم اقتصادية	٧	١٦	٢٣
قيم اجتماعية	٨	٥٥	٦٣
قيم جمالية	١٢	٩	١٩
—	—	—	—

جملة	٣٦	١٠٨	١٤٤ (قيمة)
------	----	-----	------------

جدول رقم (١٢) يبين

توزيع عينة الدراسة وفقاً لاتجاه القيم المقدمة

البرنامج اتجاه القيم	برامج ك %	دراما ك %	جملة ك %
قيم تقليدية محافظة	١٨ %٥٠	٧٨ ٧٢,٢	٩٦ ٦٦,٧
قيم عصرية متحررة	١٨ %٥٠	٣٠ ٢٧,٨	٤٨ ٣٣,٣
جملة	٣٦ %١٠٠	١٠٨ %١٠٠	١٤٤ (قيمة) %١٠٠

جدول رقم (١٣) يبين

توزيع عينة الدراسة وفقاً لطريقة عرض قيم المرأة

البرامج طريقة عرض القيم	دراما ك %	برامج ك %	جملة ك %
عرضت مدعمة بالسلوك	٦١ ٥٦,٥	٩ %٢٥	٧٠ ٤٨,٦
عرضت بدون تدعيم سلوكي	٤٧ ٤٣,٥	٢٧ %٧٥	٧٤ ٥١,٤
جملة	١٠٨ %١٠٠	٣٦ %١٠٠	١٤٤ %١٠٠

جدول رقم (١٤) يبين

توزيع عينة الدراسة وفقاً لسلوك المرأة تجاه قضايا المجتمع

البرامج طريقة عرض القيم	دراما	برامج	جملة
سلوك إيجابي	٣٢	٩	٤١ ٣٦,٩
سلوك ربما تقليدي	٣٦	٨	٤٤ ٣٩,٦
سلوك سلبي	٢٢	٤	٢٦ ٢٣,٥
جملة	٩٠	٢١	١١١ موقفا سلوكيا

## المراجع

- ١- انظر: نسمة البطريق - الدور الاجتماعي للمرأة في التليفزيون المصرى شئون اجتماعية - العدد ٦٠ - ١٩٩٨.
- ٢- باقر سلمان النجار، "الحقوق الاجتماعية للمرأة"، ندوة الخبراء حول المرأة العربية والمتغيرات الاجتماعية والثقافية. اليونسكو - المركز الإقليمي العربى - للبحوث والتوثيق - القاهرة ١٩٨٨.
- ٣- انظر: سهير لطفى، "قراءة نقدية فى أدبيات المشاركة السياسية للمرأة العربية"، ندوة الخبراء المرأة العربية والتطورات الاجتماعية والثقافية" اليونسكو المركز الإقليمي العربى للبحوث والتوثيق - القاهرة ١٩٨٨.
- ٤- سعد الدين إبراهيم ، وآخرون مصر فى ربع قرن، بيروت، معهد الاتجاه العربى ١٩٨٠.
- عادل حسين وآخرون، مصر والعروبة وثورة يوليو - بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٣.
- ٥- سامية خضير صالح. "المشاركة السياسية للمرأة المصرية، قوى الدفع الاجتماعى". الصدر لخدمات الطباعة، القاهرة ١٩٨٩.
- ٦- شكرى النجار "الأسلوب الأنثروبولوجى" لدراسة المجتمع العربى، الهيئة القومية للبحث العلمى ١٩٨٥.
- ٧- جورج لاباساد "مقدمات فى علم الاجتماع" - ترجمة هادى ربيع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بدون ١٩٨٦.
- ٨- د. إجلال خليفة "الحركة النسائية الحديثة، قصة المرأة العربية على أرض مصر" المطبعة الحديثة، القاهرة ١٩٧٣.
- ٩- د. ناجى شنودة نخلة، فكر رفاعة الطهطاوى فى تربية المرأة وتعليمها، ندوة مائة وعشرون عاما من تعليم المرأة - المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٣.
- انظر أيضا: لائحة المدرسة السنية، (السيونية سابقا؟) الفصل الأول نقلا عن أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم فى مصر المؤسسة العربية للدراسات القاهرة ١٩٨٢.
- نقلا عن رفاعة الطهطاوى: تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، تحقيق



- محمود فهمى حجازى: القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.
- انظر أيضا لمزيد من الإفاضة: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى، التحديد والحضارة والعمران، الجزء الأول دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣.
  - احمد طه محمد، المرأة المصرية بين الماضى والحاضر، القاهرة ١٩٧٩.
  - ١٠- أحمد أمين، محمد عبده، زعماء الإصلاح، مؤسسة الخانجي، القاهرة ١٩٦٠.
  - ١١- قاسم أمين: المرأة الجديد، سلسلة المواجهة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.
  - انظر أيضا - قاسم أمين، تحرير المرأة، سلسلة كتب المواجهة، الهيئة العامة المصرية للكتابة ١٩٩٣.
  - سعيد إسماعيل على "قاسم أمين والمرأة المصرية".
  - ١٢- عبد العزيز شرف، طه حسين وزوال المجتمع التقليدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.
  - انظر أيضا كمال حامد مغيث "فكر طه حسين" فى تربية المرأة وتعليمها، ندوة مائة وعشرون عاما من تعليم المرأة المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٣.
  - ١٣- احمد لطفى السيد قصة حياتى دار الهلال القاهرة ١٩٨٢.
  - ١٤- حسين فوزى النجار، احمد لطفى السيد والشخصية المصرية، مكتبة مصر الحديثة القاهرة ١٩٦٣.
  - ١٥- سعد الدين إبراهيم "المشروع الاجتماعى لثورة يوليه" فى : مصر والعروبة وثورة يوليو، ص ١٤٣.
  - ١٦- سورة النساء، الآية ١٢٤.
  - ١٧- سورة آل عمران، الآية ١٩٥.
  - ١٨- حبيبة البرقادى، "حقوق المرأة الاجتماعية والسياسية من رؤية إسلامية، ندوة الخبراء حول المرأة العربية والتغيرات الاجتماعية والثقافية، اليونسكو، المركز الإقليمى العربى للبحوث ولاتوثيق فى العلوم الاجتماعية" القاهرة ١٩٨٨.

19-MAGE ROLE ET CONDITION SOCIALE DE LA FEMME DA'NS LES MEDIAS, ETUDES ET DOCU. UNESCO N 84, 1979.

٢٠- فوزية فهميم، الإعلام والمرأة الريفية، سلسلة المكتبة الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦.

٢١- ناهد رمزي وآخرون، صورة المرأة كما تقدمها وسائل الإعلام، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٧٧.

22- LUNDSTRON, W.Y. AND SCIGLIM[AGLIA, D,: SEX - ROLE PORTRAY IN ADVERTISING IN JOURNAL OF MARKETING.

23- DECKARD B: THE WOMEN'S MOVEMENT POLITICAL, SOCIO - ECON. AND PRYCHOLOGICAL ISSUS, NEW YORK HARPER AND ROW, 1975.

٢٤- مرجع سابق

- THUNDSTRON, W.Y. AND SCIGLIMAGLIA, D,: SEX - ROLE PORTRAY
- DECKARD B: THE WOMEN'S MOVEMENTS POLITICAL, SOCIO - ECON. AND PRYCHOLOGICAL.

٢٥- مرجع سابق

- ROSELYNE, DARTEVELLE, LOISIR, TV. VOLUME (15), NO 2 1 PRESSE DE L' UNIVERSITE DE QUEBEC, CANADA, 1992.

انظر أيضا المراجع التالية:-

- LES FEMMES, ENQUETE REALISEE PAR LE QUOTIDIEN BRUXELLOIS LE - SOIR EN 1987 AUPRES D'UN ECHANTILLON DE 2000 FEMMES DE 15 A 75. LE SOIR DU/9/28 MARS 1987.
- N. SAMUEL, LOISIRS DES FEMMES EN FRANCE, WORLD LOISIRS ASSOCIATION.
- FEMMES ET HOMMES D'FUROPE EN 1987. CEE. NO 2 6.



---

## الجسد الأنثوى فى الرواية العربية : تجربة نبيل سليمان أنموذجاً

نعمة خالد

---

اعتقد القدماء بأنه كى يصل الإنسان إلى وعى كامل بذاته عرف طريقين: الدين، والعشق الذى قدس الجسد، ولم يمتز تقديس الروح بدون تقديس وتمجيد الأجساد التى هى بمثابة الوعاء المادى للروح<sup>(١)</sup>.

ويبدو الآن أن دعوى فرويد التى تقول بأن تقدم الحضارة لا ينفصل عن القمع، وعن كبت الجزء العضوى الغريزى من الجسد، وعن الإطار الشبقى فى الجسم، قد قوضها التفجر الهائل فى الأشكال الثقافية التى تحتفى بالجسد. لكأن الحضارة التى كانت تقمع الجسد بشكل أو بآخر، بدأت تتحول إلى حضارة جسدية، مثلما تحولت حضارة نفى الجسد إلى حضارة موضوعية تؤكد الجسد، حتى بات الجسد قيمة تتخلل جميع مجالات الثقافة<sup>(٢)</sup>.

وبالجسد نحس ونرغب ونعمل ونعبر ونبتكر، أضف إلى ذلك أننا لا نرى واقعاً حياً آخر إلا فى أشكال حسية عائدة إلى جسم متحرك يجتذبنا أو ننفر منه، نطمئن إليه أو نرهبه. فالحياة إذن قد لا تكون سوى تجسد تنقلنا بنياته ووظائفه وإمكاناته إلى العالم، ونطل به على وجود الآخرين الجسدى. ولعل معرفة الجسد هى التى تؤهلنا لاكتشاف المجاهل، ومن خلال الغوص فيه نعثر على الإنسان الأول فينا، ونبدع فى حقيقته التى نحملها فى تكويننا الجسدى، ونكتشف المزيد من أبعاده، أى ما يخفى منه وعنه، وهذا يقودنا إلى أن الممارسات القهرية والرقابة الصارمة وأشكال الخداع التى تعودنا عليها فى التعامل مع الجسد، إنما هى مخالفة لحقيقة إنسانيتنا، وبممارستها نبتعد أكثر عن كل ما يجعلنا أكفاء وأهلاً للحقيقة. ولأن الجسد فى أكثر من نشاط يشكل بعداً جوهرياً من أبعاد شخصيتنا الإنسانية، بما يمتلكه من طاقات أو إمكانات تتحكم فينا وبنظرتنا إلى الوجود وإلى أنفسنا وإلى الآخرين – صار



علينا أن نضيء صورته، ونفتح بيانه، وصار علينا أن نحضره وألا نمارس عليه ألوان الاستعارات والمجازات والتشبيهات، خشية منه.

الجسد/ الجنس/ اللغة. هذه العلاقة الدالة على وجودنا، بل المدلول الذى لا يستقر على حال، والదال الذى لا يثبت على معنى واحد وفى معنى واحد، والدليل إلى فهم ما يغذيها ويحركها أو يثيرنا من الداخل، الحاضر فى كل ثقافة والموجود الذى لا ينكر حضوره، والبرهان الأمثل على ثبات حضورنا أو هشاشته، وعلى رقينا أو ضمورنا، والعلامة الفارقة على وفى هويتنا التى بها وعبرها يعرفنا الغير. ولأنه الجسد كذلك، راح يستنهض خباياه، وما بين الصمت واللغة، راحت عين وكلمة وخيال تستقدم الجسد بأبعاد كثيرة، فيحضر غائراً مرة خلف تلافيف اللغة والصورة، وبارزاً أخرى، بمراسمه الحارة. وراحت الرواية تحمل أسرار هذا الجسد المفعم بالحركة والخيال والأعراف والعقائد.

\* \* \*

عندما ننظر إلى الجسد كبناء ثقافى، نرى تمثيلات مرتبطة بالسيرورات القوية للحدثات ومفعولاتها المعرفية والفكرية والجمالية. وهذا ما يعبر عنه كثير من الإنتاج الروائى العربى فى العقدين الأخيرين بخاصة، حيث تتكشف مواصفات جسد الكتابة فى اشتباكه مع جسد الحياة والواقع.

ثمة تجارب روائية عربية اشتغلت على الجسد بالمفهوم الرغوى الشهوى، وتجارب اشتغلت على الجسد فى سياق الثقافة الذكورية، وتجارب اشتغلت على ثنائية الجسد الأنثوى (الموسم والفاضلة) وثمة - أخيراً - بعض التجارب الروائية العربية التى اقتصرت فى علاقتها مع الجسد على الدلالة الاجتماعية والنفسية، بحيث جاء هذا الجسد كبناء رمزى يتجهجى مأساة المجتمع.

لقد غلب فى التعبير عن الجسد الأنثوى فى الرواية العربية، أن تتلامع صورة المرأة التى لا تأتى إلا عبر علاقتها بالرجل، وغالباً ما تأتى كتابع لا تكتشف قدراتها إلا من خلال الرجل، وحين تختار طريقها فهو طريق اللحاق بالرجل. فالبطلة غالباً

امتداد للبطل، كما تتواصل صورة المرأة من الماضي إلى الحاضر. ومن تعبير الرواية العربية عن الجسد الأنثوي أن يكون جزءاً من الجسد العام، فالجسد النقي الصافي الشفاف لا وجود له، بل إن هذا الجسد يتنافس ويتفاعل ويتحاور مع مجموعة من الخطابات الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية.

ولعلّ أجرو على القول: إن الجسد بمفهومه العام، والأنثوي بشكل خاص، لم يأت في المتن الروائي العربي كجسد مستقل وفردى، بل غالباً ما جاء في إطار اجتماعي ثقافي.

إن تقرّ بعض ذلك يقتضى مقاماً آخر، فكيف بكله؟ لذلك ستركز هذه المحاولة همها في تجربة روائية واحدة هي ما قدم الروائي والناقد نبيل سليمان عبر محطات روائية ثلاث، وهي: باكورة أعماله "ينداح الطوفان"<sup>(٤)</sup> كمحطة أولى، ومن ثم رواية "ثلج الصيف"<sup>(٥)</sup> كمحطة ثانية. أما المحطة الثالثة فتوقفت عند أحدث منجز روائي وهي رواية "مجاز العشق"<sup>(٦)</sup>. وتتلخص الأسئلة التي تقوم عليها هذه المحاولة في:

- كيف كتب نبيل سليمان المرأة؟
- التظاهرات الجسدية الأنثوية كيف تجلت؟
- الجسد الأنثوي عبر علاقته بالرجل كيف جاء؟
- الجسد الأنثوي باعتباره جسداً خاصاً بالمرأة كيف تجلى؟
- الجسد الأنثوي والجسد الاجتماعي كيف اشتبكاً؟
- التعبيرات اللغوية عن الجسد الأنثوي كيف جاءت؟

### ينداح الطوفان

يستوقف المتتبع لتجربة نبيل سليمان الروائية، قلق هذا الروائي المستمر والباحث يوماً عن الشكل الفني الذي تتوفر فيه المساحة الأكبر للتعبير عن الحرية. كذلك وكند نبيل سليمان على الحفر في الحرام بتجلياته السياسية والدينية والجنسية، منذ روايته الأولى "ينداح الطوفان"، ففي هذه المحطة نغمات واقعية يستخدمها الكاتب استخداماً مقصوداً ليعبر عن وجهة نظره. وقد جاء الجسد في هذه الرواية كمدلول رمزي، ليحيل إلى مدلول واقعي، رغم كل الجوانب الحسية في رصده. وجاء

الجسد الريفى والجسد المدينى كرمز لتحليل الواقع ونقده من خلال معيار عقائدى واضح، مما يتيح لنا فهماً للظواهر الاجتماعية والسياسية والدينية والأخلاقية لزمان الرواية وفضاءاتها. وأحسب أن التصورات والرؤى الأيديولوجية قد جاءت متحكمة فى الجسد وتمثيلاتة، فالست منيرة رمز السلطة هى جسد سلطوى شهوانى لا يشبع، والألسن لا تجرؤ على أن تحوم حوله. على أن مقامات أخرى للجسد تجلت عبر علاقة الأنثى بالذات، وبالشرط الاجتماعى والدينى القائم، وعبر علاقاتها بالرجل، فقد كانت الشهوة أحد تجليات الجسد الأنثوى، كما كان الجسد - السلعة والشيء - أحد الصور التى حكمت الجسد: "الشيخ جوهر يساوم الست منيرة: ادفعى مقدماً وسترين كيف أضرب هذه الدنيا من أجل هذين الفخزين" (ص ٧١).

ولعل الجسد الشهوى الرغبوى فى "ينداح الطوفان" هو أحد سمات الجسد الأنثوى المدينى "منذ أن كانت فى بيت أبيها كانوا يقولون لها: شهوانية. وكانت لا تهتم لذلك بقدر ما تهتم فى أن تحقق لها اللذة الكاملة، وإذا أخطأ مرة بالاختيار، وكانت لذتها ناقصة، فإنها تعبس وتعلم وتتحقق على الذى عجز عن إرعاشها" (٩٨). وعلى الرغم من البعد الحسى لشهوانية الجسد الأنثوى فى الشاهد السابق، إلا أنه وفى سياق المتن الروائى، يحيل إلى جسد السلطة.

وبالمقابل، بدا الجسد الريفى فى "ينداح الطوفان" خاضعاً بالمطلق للشرط الاجتماعى القائم. فالمرأة ما أن تصبح صبية حتى تبدأ بانتظار الزوج، وتتحول إلى سلعة يتجر بها الأهل، فتكون مقاماً للتفاخر كلما كان المهر أكبر.

وإذا ما برقت لحظة رفض لهذا الاتجار عند المرأة الريفية، فإنها لا تأتى نتائج وعى بالذات، أو نتائج تطور وعى جمعى، بل كرد فعل آن: "مثلك مثل البقرة أو ذلك الخروف يا سعدة.. الفستان ولا رغيف مثل التبن والشعير" (ص ١٠٤). وقد تصل حدود غياب الوعى للذات إلى مقام عدااء المرأة لنفسها. فأم سعدة ترفض أن تقول للأب لن أحرم سعدة سعادتها من أجل مئة ليرة زيادة، فتقول: "إياك أن تقول ذلك أمام أحد. تروج سمعة البنت أنها رخيصة، فتدور الألسنة ويكسد سوقها". (ص ١٠٤).

والمرأة الريفية لا تقرأ ولا تكتب، لا تعرف غير المكنسة والجرة وروث البقر



وبعر الماعز والسروال الطويل، حتى ثدى الواحدة منهن تبدو حلمته مكوزة نافرة من الفستان، لا يحميها سوتيان ولا سواه، لكنها فى الوقت نفسه تستطيع أن تقف فى أى مكان فى القرية مع أى شاب منها، وأن تذهب معه إلى الحواكير البعيدة.

هكذا تنقلنا رواية ينداح الطوفان فى سيرورات الجسد إلى ذاك المقام الذى يخضع فيه لشروط خارجية، كالبيئة العامة والوعى والسياسة، على الرغم من هجس الكاتب فى التجاوز وتعميق الرؤية من خلال أشكال جديدة للعلاقة مع الذات الفردية والجماعية. فما يوجزه هذا البيان فى مشكلة المرأة: "أحمد يفكر: إلى متى ستظل المرأة مشكلة بالنسبة لرجل هذه البلاد؟ هل صحيح أنه هو أيضاً مشكلة بالنسبة لها؟ هل صحيح أن الرجال فى البلاد البعيدة المتحضرة يرون كل شىء فى المرأة ولا يقلقون، ولا يتحرقون؟ هل صحيح أن الحب والمضاجعة فى تلك البلاد مسموح بهما؟ على هواك تفعلهما؟ ما أسعد أولاء الناس إنن!

إنهم لا يتعطلون عن العمل بسبب الحب، ولا بسبب الجنس. التفكير والإنتاج لابد أن يتخلقا إذا لم يكن القلب مرتاحاً، كذلك الجسم. إن سعدا مشكلة ومنيرة مشكلة" (ص ١٢٤).

وهكذا فالجسد المدينى والجسد الريفى فى النهاية يقبعان تحت ضغط جسد الحياة، بمخيااله الاجتماعى، فالجسد المدينى ممزق ما بين حداثة شكلانية، وقيود اجتماعية، والجسد الريفى يقبع تحت تلك الضغوط عينها، وتحت سواها.

### ثلج الصيف

على أن نبيل سليمان الذى هجس فى الجسد فى محطته الأولى من منطلق أيديولوجى، يأتى فى محطته الثانية، فى رواية "ثلج الصيف"، ليشغل على الجسد، كرسام للنماذج البشرية، محاكياً عبرها مآسى الحياة. وتأتى إشكالية الجسد فى "ثلج الصيف" أكثر صلابة وأشد تماسكاً وفاعلية، إذ تبدو كتابة الجسد قابلة لتحويلات وتحويلات تباشر الانزياح والخروج عن الموصفات الخطية.

فى ذلك العالم المكسو بالثلج الذى فيه صراع لا يرحم بين البشر والطبيعة، وبين البشر أنفسهم، تحت ضغط الشهوة التى تشكل أحد المفاصل الوجودية المرتبطة بالحياة.



ولا ينجو الجسد الأنثوى فى "ثلج الصيف" من المخيال الذكورى، فهذا غيث لا يرى من إيناس سوى "امتلاء عجيزتها وساقياها؛ واكتناز وجنتيها، وحمريتهما التى يؤججها الثلج تأجيحاً" (ص ١٠). وينساب المخيال الذكورى للجسد الأنثوى حتى يصل إلى حدود شعريته: "إيناس قصيدة رائعة، فمن ينشدها؟ هيا أنشدها" (ص ١١/١٠). على أن خطاباً جديداً لم نعهده فى المحطة الأولى للروائى يحل فى صورة المرأة فى المحطة الثانية. فالمرأة التى لم تكن لتعى ذاتها كريفية فى "ينداح الطوفان"، ولا تعى سوى جسدها الرغبوى كمدينية، تأتى فى "ثلج الصيف" لتشكل نموذجاً واعياً لذاته:

"أعلى أن أقرأ أخيراً أنه ثمة فى حياتنا ما لا يطاوع العلم والعقل؟ كم كنت أكابر فى ذلك! وكم تسببت لى المكابرة والتفكير بعبد سرى هز حنايا صدرى مراراً، وأرعى عاطفتى وزعزعنى. لقد جهد أبى أن يفتننى بعيدة عن قوانين الاحتمالات والضعف الإنسانى (...). وكنت فيما عدا حالات الرعب والارتجاج أشعر بقوة وبسعادة، كأنما أنا محاربة تعود مظفرة كل مساء (...). ولم أكن أرنو إلى علاقة عادية تُمارس كل يوم ملايين المرات. وكانت سكينه تشك فى حرارتى، وتصر أن أعود طبيباً مختصاً بالأمراض الجنسية أو النفسية.

ثم جاءت المصادفة. فجأة انتصرت قوانين الاحتمال والضعف الإنسانى (...). وأهل غيث والثلج. (ص ٨٥).

هذا الوعى للذات، فى حالة التحول من رهينة لقوانين العلم والعقل والرعب الاجتماعى إلى وعى لقوانين الاحتمال والقوانين الإنسانية، إنما هو خطاب جديد للجسد الأنثوى فى الرواية التى تحاول عبر سردها أن ترصد سيرورة هذا التحول. وتصل حالة الوعى للذات الأنثوية إلى تقويض البناء الاجتماعى لهذا الجسر: لازال القلب يرتعش مرة واحدة للحياة والحب فى النصف الثانى من القرن العشرين. إن اللحظة التى كنت أتوق إليها وأخشىها قد حلت. جاءت اللحظة التى كنت أخشى أن تقوض البناء الذى جهد أبى فى إقامته، وجهدت من بعد فى تنميته (...). هل تقوض البناء؟ أم أنه يسمو إلى فضاء جديد؟ (ص ٨٠).

على أن الوعي للجسد الأنثوى من قبل المرأة لا يتعامل مع الحب كحرام اجتماعى، بل يتعامل معه كحالة من السمو والرحيل إلى فضاء أكثر حرية، فهو الفضاء الذى يكشف لها أسرار جسمها التى كانت تجهلها، وأسرار جسم الحبيب المألوفة والرائعة والمخيفة. ويصل الوعي فى الجسد إلى الوعي بالحياة، وهو وعى فيه من اللذة ما يسكر.

"ثلج الصيف" التى رصدت الجسد الأنثوى فى حالة وعيه للذات، رصدته أيضاً كمركز للغواية وللشيطان، محاولة عبر هذا الرصد أن تشتغل على كشف تلك الرؤية الدينية والاجتماعية له: "يونس ينادى إيناس، وترتمى عيناه على بياض ساقها وقد اختلط بحمرة البرد فغداً مورداً دمويّاً. كان ثوبها يغطى أعلى ركبتيهما على الرغم من الجلوس. لم ارتديت هذا الثوب؟ أين استطعت أن تبدل البنطال الذى كان يخفى سر هاتين الساقين العاجيتين؟ هل أنت على موعد مع غيث، مثل موعد فيرا مع جلال بك؟ فيرا الأخرى لم ترتد بنطالاً هذا اليوم. آه منكن يا بنات حواء. لقد حلت روح الشيطان فيكن حقاً" (ص ٨٠).

ولا تبتعد "ثلج الصيف" عن "ينداح الطوفان" بشأن تسليع الجسد، إذ نرصد فى "ثلج الصيف" الجسد الأنثوى كتركة، فهذا جلال يقول ليونس ولنير: "اقتاتوا من تركتى أيها الكلاب، وانهشوا لحم فيرا، واتركوا لى حظى مع سكينه" (ص ١٠٩).

ولئن اشتغلت "ينداح الطوفان" على الجسد الريفى والجسد المدينى، فإن "ثلج الصيف" تأتى لتشتغل على الجسد الأنثوى الغربى عبر (فيرا) الأمريكية، والجسد الأنثوى المشرقى عبر (إيناس - سكينه - أم المنى). ويتموضع الجسد الغربى فى سياق الثقافة الغربية، ويقوم هنا بوظيفة الكشف عن المقموع والمكبوت فى الجسد الشرقى.

جسد فيرا هو جسد حر ومستقل، وهو موضوع للتجار بالجنس، لكن ليس على طريقة الجسد الأنثوى الشرقى، فهو يختار هذا النهج بملء إرادته، فى حين أن الجسد الأنثوى الشرقى ينحو هذا المنحى كنوع من التمرد والانتقام من الواقع الاجتماعى، عبر الإباحية، وها هى أم المنى تقول: "حين سجنتم إيشثار فى هذا الجسم الضاوى، وأسرنى العجز، انقلبت أفتح أبواب السجون فى كل الأجسام. لم يبق

رجل ولم تبق امرأة. لقد جعلت أرض بيروت وقبرص واستامبول ساحات جماع لا حصر لئارها. فلتهدر أنهار الحياة. كان ذلك هتافى الدائم. ماذا تبقى يا أم المنى؟ وماذا ستبقى للآخرين؟". (ص ١٠٠).

على أن هذه الإباحية المتمردة على قوانين المجتمع تعيها أم المنى كشرط وجودى. فالرجل والمرأة عبر تعالق جسديهما هما أشبه بنهر الحياة المتدفق. والوعى الوجودى للجسد لا يقف عند حدود تعالق جسدى المرأة والرجل، بل تنحو الرواية إلى وعى وجودى من نوع آخر مرتبط بالوعى الوجودى الاجتماعى، وبعلاقة هذا مع الزمن الذى لا يترك الجسد بحاله، بل إنه يفعل فعله فيه بلا هوادة: "سوف ينهار هذا الجسد الذى عارك خمسين سنة خلت أيما عراك. رؤعه ضابط فرنسى فى البداية، ثم أخذت فصول السيرة تقتالى، ولم يعرف الخطر غير مرة واحدة قبل اليوم. كان ذلك فى خريف سنة ١٩٥٨، وكدت أقضى، لولا أن أنجدنى الرصيد الهائل ومصحات جبال الألب. ومنذ ذلك الحين أخذت أصناف المقويات تتنوع فى أدراجى. بيد أن ذلك - أعلم حق العلم - لم يعد ينفع كثيراً، وها هى ذى العلائم تلوح" (ص ٣٤).

كما إن "ثلج الصيف" لم تبتعد كثيراً عن "ينداح الطوفان" فى رسم علاقة الجسد الأنثوى بالرجل التى لا تتعدى فى المخيال الذكورى أن تكون علاقة مع جسد شهوى رغبوى، وإن تحولت بخجل فى بعض المواقع لأن تكون هى الفاعل (سكينة تعصر غيث عصراً).

والجسد الغربى عبر فيرا الأمريكية يهلوسه المخيال الشرقى للمرأة، وبخاصة ذاك الذى رسمته "ألف ليلة وليلة" فنقرأ مثلاً: "أنا أحلم بقصور استامبول والأردان الشرقية الطويلة وذيول الطواويس وقرون الغزلان" (ص ٣٥).

وثمة علاقة جديدة ترصدها الرواية، هى علاقة الرجل الشرقى مع الجسد الأنثوى الغربى، حيث يهيمن مفهوم الفحولة والذكورة الشرقية التى يجب أن تكون حاضرة بقوة أمام الجسد الغربى: "ليست فيرا كمن عرفت.. لقد نمت فى أحضان باريس وروما، نزلت فى أثينا مراراً، لكن فيرا بدعة الدهر. أكون جسدى قد هان بفعل الثلج كما هانت أم المنى؟ أم إنك أيتها اللعينة محصنة ضد كل ما تواجهين من طبيعة أو بشر؟ لقد



امتدحتنى وهى تنهض وكان الظلام قد أطبق، إلا أن ذلك لم يرضنى.. كنت أود - كما تعودت - أن أكسر شوكتها، وأجعلها لا تفتح جفنيها طوال هذا الليل" (ص ٥٨).

والمرأة الغربية التى لا تخشى الفضيحة كما هو الحال عند المرأة الشرقية تصل إلى حد التحدى للبعد الاجتماعى فى التعبير عن رغبتها فى افتراش ظهور الجميع. أما الكاتب، فكأنما يحاول أن يحاكي الجسد الأنثوى الغربى بجسد أنثوى شرقى، لكن الأخير لا يصل إلى حدود الجسد الأنثوى الغربى فى استهتاره بالقوانين الاجتماعية، فسكينة، الخبيرة بالرجال، والتى تُذكر أم المنى (القوادة) بصباها، لا تمنح جسدها لمنير. ومنير الذى يقارن جماليات سكينة وفيرا، يقول: (أين هى من هذه النار التى تشب شباً فى سكينة؟ أين نهداك اللذان لا يملآن معاً منقار عصفور من كنوزها الطافرة المقببة؟ أين جفاف شفتيك ورقتهما من ندى شفتيها وامتلائهما؟" (ص ٦٠).

على أن المخيال الذكورى للجسد الأنثوى فى "ثلج الصيف" لا يتوقف عند الجسد الرغبوى، بل إنه يسمو أحياناً ليصل إلى حدود صوفية الجسد وتأليهه. ويصير الجسد الأنثوى هو السر، وآلهة الحب والسعادة، وربة بابل وآشور، فكل شيء يبدو صغيراً إزاء هذا الخلق الجديد على يد الجسد الأنثوى. ويحس الرجل عبر خلقه على يد هذا الجسد بأنه سيمتد وإياه فى كل الزمان القادم وملء الكون.

وهنا يبدأ نبيل سليمان بزرع بذور الندية ما بين المرأة والرجل، تلك التى سوف تتجلى فى روايته الأحدث حتى الآن "مجاز العشق".

### مجاز العشق

يحاول نبيل سليمان فى هذه الرواية أن يقذف بالجسد الفردى بعيداً عن أية ذاكرة جماعية، ليغدو جسداً يقبل التمثيل المعرفى والجمالى. ويأتى الجسد الأنثوى فى تضاعيف الرواية ليكون جسداً مكشوفاً، لا يحرص على إخفاء شيء من أسرارهِ وشفراته. كما يأتى الجسد بتجليات طاقاته التعبيرية متحرراً من كل الرقابات، متمرداً على أعراف القول والكتابة. فالجسد هنا يتذكر، يحاور، يحلم، يهذى بعذابه وفرحه وحزنه وقلقه ولذته ووجعه. إنه الجسد المتعدد، جسد الحياة اليومية، المشعشع فى ابتذال الأيام.



وبقدر ما للمخيال من أثر فى ذلك، بقدر ما للحياة اليومية من حضور، ولكن باتجاه ابتداء مخيال جديد للجسد، إذ يصبح علامة الفرد مكان اختلافه وراثته وتميزه. ومنذ الصفحات الأولى تعلن "مجاز العشق" بيانها عن الجسد الأنثوى باعتباره مفهوماً روائياً، وله علاقته الرمزية بالتوالد والخصب. ولئن أعلن هذا البيان أسبقية الرجل للمعرفة (إذ يتنبأ بما قبل الطوفان)، إلا أن المرأة هى الأقدر على أن تعيش لحظة الراهن، وهى الأقدر على أن تكشف المستقبل، وهى الأقدر على الخلق وإعادة الإعمار، كذلك نقرأ فى هذه الكتابة الجديدة للوح ما من ألواح ملحمة جلجامش:

"هى التى ترى كل شىء إلى آخر تخوم الدنيا

هى التى تعرف كل شىء وتتضلع بكل شىء

سيدة الحكمة التى بكل شىء تتعمق

ترى أسراراً خافية وتكشف عن أماكن مجهولة

فتجيئنا نبأ عن زمان ما بعد الطوفان

تمضى على سفر طويل ويحل بها الضنى والعياء

(.....)

تسترد ما خربه الطوفان

تبحث عن حياة

هل مثلها فى أى مكان؟

هل يحق لغيرها أن يقول أنا أنثى: أنا رواية؟ (ص ١١)

ربما كان الجديد فى "مجاز العشق"، بما يختص بثنائية الرجل والمرأة، هو تراجع سلطة الرجل ومركزية حضوره، بل وخوفه من المرأة "أحس أن السواد فى هاتين العينين يرميه فى غور، فشب ينشد النجاة ويرجو فائن أن تتقدمه إلى المعرض" (ص ٢٤). المرأة هنا هى الأقدر على خلق الرجل الجديد كما تريده، وهى القادرة على التجدد باستمرار: "لكن الخميس لا يأتى خوفاً من أن تحاصرني نوال: البحر من ورائى وهى من أمامى فأدير ظهري: نوال من ورائى والبحر من أمامى: غواية موحلة وليس لى إلا أن أتشلع ثم أتخشب (.....) وفائن ظروف بدأت تعزم وتهوم كى يستوى

هذا الكائن: فؤاد صالح فى خلق جديد" (ص ٢٩). والمرأة لم تعد تابعاً للرجل ولا رهن قراراته، فهى أصبحت صاحبة قرار، وقادرة على رفض الذكر: "نوال التى ضاقت بك وبنفسها فرمتك مثل الشحاطة وخلفت لك هذا الذى يقضك قضا" (ص ٢٩).

فى هذه الرواية تقوم ثلاثة أنموذجات نسائية: فاتن طروف، نوال الشيخ، صبا العارف ولكل منها خصوصيتها وتفرداها. فى حين تمثل فاتن طروف الجسد الأنثوى الشخصى وغير المملوك. يكون على صبا العارف وصايات وسلطات الآخر (الرجل والمجتمع)، لكنها أيضاً جسد أنثوى خصب، ولو بشكل سرى، وبالكثير من التحايل والمكر. ولعل لهذا دلالة التى تؤشر إلى استقلال الجسد الفردى عن المرجعيات التقليدية فى أبعادها المعرفية والأخلاقية أمام الفرد الواعى بذاته.

والجسد الأنثوى الشخصى وغير المملوك، هو جسد متحول فى ظل تحولات الواقع الاجتماعى والسياسى، فهى فاتن طروف تتحول إلى عالم العطور والماكياج والساعات والاكسسورات، فاتن طروف التى تنضج بقراءاتها (.....) فاتن طروف التى وهبت للسياسة ولفلسطين عشرين سنة تنتهى إلى البوتيك المشعشع فى ساحة عرونس" (ص ٣٤). ونبيل سليمان يحاول أيضاً أن يعبر بهذا الجسد الشخصى عن جسد بلا هوية، فى ظل العولة التى تجتاحنا؛ ولذا يأتى كذات متعددة وبأشكال معان مرتبطة بالراهن الذى لا ملامح له، ولا أسلوب، وبقدر ما هو حر بالطلق، بقدر ما هو مستهلك ومستلب، "امرأة جديدة فى كل لحظة: امرأة بلا أسلوب محدد"، فهذا فؤاد صالح يصف امرأة التسعينات: "امرأة الألوان الشخصية: امرأة لانكوم فى التسعينات هى فاتن طروف وليس إيزابيلا روسليني:

فاتن تقاطعه مبتسمة:

امرأة جديدة فى كل لحظة: امرأة بلا أسلوب محدد: امرأة الألوان الشخصية امرأة التسعينات يا عزيزي: هذا بعض فاتن طروف.

– والباقي.

– اسأل عنه سنينك القادمة: على الأقل اسأل عنه العشر الأولى من

الألفية القادمة" (ص ٣٦).

هذا الجسد الأنثوى الذى ينجز القطعية مع الجسد الاجتماعى، يتوه ما بين القيم الفكرية والاجتماعية فى القرن العشرين، وقيم الاستهلاك فى تسعينات هذا القرن، وفاتن طروف (امرأة لا نكوم) تهفو إلى روزا لو كسمبورغ مثل زويا مثل سها بشارة مثل جميلة بوحريد مثل سيمون دوبوفوار، فهل هو فعل الجسد الثقافى؟ وهل هى ازدواجية المرأة أم تعدديتها؟ هل هو الزمن يحكم الجسد، ماضياً وحاضراً: "فاتن طروف شعلة مع ياسر عرفات وشعلة ضده: شعلة مع أمثولات الطالبة فى جامعة القاهرة وشعلة مع الواقع المهلوس من أقاصى الأرض إلى أقاصى السماء: فاتن وفاتن: فاتن تتعدد وتتوحد وتتوحد وتتعدد لكنها لا تتخشب مثلك يا فؤاد" (ص ٤١).

ليس تعدد الانتماء ما يحكم فاتن طروف، بل تعدد أشكال الوعى الذى يندرج فى إطاره وعى الذات كجسد، ووعى آلية الصراع السياسية والثقافية والاجتماعية. ففاتن يتوحد صوتها بصوت فؤاد: وهما يسألان عمن يشرع للقرن الحادى والعشرين شرعة السرقة والاحتلال، كما يتوحد صوت فؤاد وفاتن أثناء الحديث عن اتفاقيات السلام والحرب وسرقة المياه، ولعل لتوحد الصوتين الذكورى والأنثوى فى الوعى السياسى دلالة على النهاية بين المرأة والرجل فى الرواية، وهى إحدى الصور الجديدة التى ألحت عليها "مجاز العشق"، حيث تحولت المرأة فى العلاقة الجسدية من المنفعل إلى الفاعل: "فاتن تنقلب على فؤاد: المرأة الجديدة تقضم شفتيه وأذنيه: تطبق على وجهه بشعرها الفاحم: تأسره بالذراعين الغليظتين: تتمعج وتصرخ وتلهث ثم تهمهم ثم تتفرق بلحن غامض وثقلها يتضاعف فوق فؤاد فيفوق من خدره ويدفع برفق: اللحن يهدم وفاتن تنزل راضية مرضية كما فى المنام" (ص ٥٢).

وامرأة التسعينات تفصل فى العلاقة بين الروحى والجسدى، لذلك تخاطب فاتن طروف صديقها: "أنت حر بجسدك وأنا حرة بجسدى. فهما الملكية فى كل شىء؟ اتركوا الجسد بحاله" (ص ١٣٠). أما صبا العارف فهى أنموذج يخضع فى بعض مواطنه للبعد الاجتماعى، فصبا لا تستطيع أن تطيل سهرها خارج البيت إن لم تستأذن من الأب فالأم فأحد الشقيقتين. وعبر علاقة صبا بأبى كريم تبدو فى وصف هذا الصديق تلك الباردة والعاقرة، لكن لعبة الكتابة لا تلبث أن تنفى هذا الاحتمال؛ إذ ستحمل صبا من



فؤاد، فى إلماحة تهجو المنظور الاجتماعى الذى يختصر المرأة إلى وظيفة إمتاعية أو إنجابية.

إلى ذلك، رغم القيد الاجتماعى تبدو صبا امرأة زمنها وامرأة المستقبل. فهى لا يعجبها ما كتب فؤاد صالح فى الرواية: "أنت تضيع وقتك وجهدك على الماضى: الذاكرة ضرورية لا أنكر، لكن المستقبل أولى" (ص ٩١). وهى تحاول خرق هذا القيد برسم سورها الشخصى ومكان حده وحريته. وتتجلى صبا العارف كمنازة تحدد حضور الشخص الآخر. ورغم القيد الاجتماعى، إلا أنه يأخذ مساحة توسعه نحو الخارج. ويصل الرجل فى علاقته به إلى حدود التصوف، وهذا فؤاد يصف صبا النائمة: "هدأة حد الموت: اللحاف الزهرى يغدو غلالة بيضاء غافية فوق هذا الجسد الحر والروح الحرة: كائن بلا قيد: حكمة تشع نقاوة: سيدة جليلة هى الماء الطاوية الناعمة اللاتقاوم: الراحة المطلقة فى ملكوت السماء العيسوية وجنة الخلد المحمدية: الحقيقة الوحيدة والأزلية: النرفانا المائية. امرأة رواية وأنا سأكتب، (ص ٩٩). وفى المآل ستتحول صبا العارف إلى أداة للإظهار، والرجل هو وسيلة الإظهار هذه، إلا أنها هى من يتحكم، فهى الرواية التى ستكتب، وهى الجسد فى لغاته التى لا حصر لها.

تفطع "مجاز العشق" فى تضاعيفها لمقام آخر يعزف على المؤسسة الزوجية. ويتجلى الموقف هنا على لسان المرأة الراض لل مؤسسة، فهذه فاتن تقول لفؤاد: "يسعدنى أن تحب صبا أو غير صبا، ولكنى لا أنصحك بالزواج حتى تشيخ: ستكون قادراً على الإنجاب حتى لو شخت" (ص ١٣٠). وصبا ترفض هذه المؤسسة: "قررت الزواج مرة واحدة يكفى، أما العشق فربما" (ص ١٣١). لكن الكاتب، ورغم البيانات التى قدمها للجسد الأنثوى - سواء ذاك الجسد الذى لا أسلوب له أو غير محدد أو مقيد بجسد اجتماعى، أو ذاك الجسد الذى يتسع خارج حدوده رغم خضوعه فى مقامات عدة للشرط الاجتماعى - فإنه يقدم بياناً للجسد الصافى معادلة: الحب + النقاء = العودة إلى بداية الاتصال بين المرأة والرجل، حيث الجهل والاكتشاف ولذته فى آن، بعيداً عن هلوسات الحداثة. وها هما: فؤاد وصبا، حين يتوحدان فى بيت فى



الزبدانى. ظلان قريبان جداً وبعيدان جداً وكل ظل لا يرى إلا صاحبه: وفي غفلة ترى الظلان كأصلين بأزمة وأكوان وأرواح وأجساد ونشيد" (ص ١٥٥).

لقد تحول الجسد في تجربة نبيل سليمان من جسد سلطوى في "ينداح الطوفان" إلى جسد أكثر رهافة في "ثلج الصيف" ثم إلى جسد صاح بقدرته الإنسانية والثقافية في "مجاز العشق". أما اللغة فهي منذ التجربة الأولى كانت لغة التسمية والشفافية، لا لغة الإنشاء والعتامة الشعرية، ولغة الإيجاز والتحديد، لا لغة الاستطراد والترهل، ولغة الحركة المتوترة اللاهثة، لا لغة السكون والتأمل الهادئ. فالكاتب يعرض الوجود في مظاهره المبتذلة، ويشدنا إلى عالم العلاقات البشرية التي تنزل بسرعة شديدة إلى حدود وعينا.

ولعل جملة التصورات الفكرية والمفاهيم الفنية التي اشتغل عليها نبيل سليمان فيما يختص بالجسد الأنثوى فيما كتب - تحاول أن تنتج مفاهيم جديدة للجسد الأنثوى الرغبوى وللجسد الاجتماعى، فهذه المفاهيم جاءت غنية وعميقة وملينة بالتناقضات والأزمات التي تدفع بالقارىء إلى طرح الأسئلة لتعمق معرفته بوجوده، ولتدفعه إلى تجاوز ما يعوق علاقته بجسده وبالطبيعة وبمجتمعه. ومن أقل ذلك، من مجاز العشق، مما نختم به، هذا التعبير الروائى الجلجامشى الجديد عن الجنس:

"عرى صدرك يا فتاة البهجة

حررى تدييك

لا تخجلى

خذى دفأه

اطرحى ثوبك

دعيه ينبطح عليك

علمى الرجل الوحش وظيفة المرأة

فتنكره

بعد عشقه لك

طرائد البرية. الحضارة" (ص ١٥١).

هل هى دعوة لاكتشاف الوجود عبر الجنس؟ هل هى دعوة إلى خلق المزيد من الأصالة والحرية والمسئولية. أم أن نبيل سليمان يريد أن يقول لنا: لن يكون هناك تحرر للجسد إلا عندما يكون هم الجسد مختفياً؟

### الهوامش

١- اللغة والجسد، تأليف ميشيل برنار، ترجمة: إبراهيم الخورى، وزارة الثقافة دمشق.

٢- اللغة والجسد، تأليف ميشيل برنار، ترجمة: إبراهيم الخورى، وزارة الثقافة دمشق.

٣- انثربولوجيا الجسد والحدثة.

٤- ينداح الطوفان، دار الحوار.

٥- ثلج الصيف دار الحوار .

٦- مجازر العشق دار الحوار.



---

## نظرة أخرى لنشاط النساء الكتابي والميداني

نهى بيومي

---

### في رد الاعتبار إليهن

"من مميزات هذا القرن حركتان قويتان هما وليدتا كل ما في الأجيال الماضية من ظلم وإرهاق، أعنى بهما نهضة العمال ونهضة المرأة، نهضتان مباركتان هما نواة طيبة لحياة سلام وهناء، تهيئها أيدي العمال وأيدي النساء لأبناء الأيام الآتية". سلمى "صايغ" (منيرفا، عدد ١٠-١٩٢٤).

تحمل السنوات الأخيرة من كل القرون، عناصر تغييرية جارفة تهدد الثوابت، فتبرز قضية الهوية والأدوار والعلاقات ومضامينها، إذ تحدث اهتزازات في المعاني وارتجاجات في القيم والدلالات، فتصير الكتابة متورطة وناطقة بها، لهذا قد يكون الاقتراب من كتابة المرأة أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من هذه الزاوية السبيل الأنسب لقراءتها، خاصة وأن قضية المرأة في النهضة لم تكن إلا هامشاً من هوامشها.

نظر الدارسون إلى المرأة الكاتبة، على أنها تشكو من توزع في أنشطتها الفكرية والميدانية، ومن ازدواجية تحركها، إذ جمعت بين الكتابة وتأسيس المجالات والدوريات النسوية، وإنشاء الجمعيات والاتحادات النسائية، إضافة إلى فتح المدارس والصالونات الأدبية الفكرية، أخذوا عليها الأمر تحت حجة سعيها إلى تحقيق كيائها الاجتماعي والثقافي.

نظر الدارسون إلى ازدواجية تحركها ما بين الكتابة والعمل التنموي، على أنه توزع مشتت لقدراتها، واستلحاق بأدب الرجل "من دون أن يفكرن كيف يحضرن من جديد، فسقطت تجربتهن الأدبية وحكم عليها بأن تكون مظهرًا نهضويًا ونتيجة للتيارات الفكرية في عصر النهضة"<sup>(١)</sup>.



ثمة تجاهل لتعدد وجوه المرأة وحدود مساهمتها في صناعة الحياة وتحسين الأحوال. تجاهل يصدر عن رؤية أحادية، تخفق على أرض الواقع، لأنها تفضي إلى إنتاج مقولات معممة أو تبخيسية لدور المرأة في مجتمعها، على ما هي حال الذين يستبعدون أهمية الإنتاج النسائي وريادته في بعض المجالات<sup>(٢)</sup>؛ لذلك سوف أدرس ماهية إنتاج المرأة اللبنانية – أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين – الفكري مربوطاً بإنتاجها التنموي على الصعيد الاجتماعي، التربوي، الثقافي، معطوفاً على مواقفها من القضايا العامة التي تخصها كما تخص الوطن، مبيّنة حداثة تجاربها التي تتشابه اليوم مع ما نسميه تنمية المجتمع المدني.

إنها محاولة لتفكيك هذه النظرة الضيقة والقاصرة عن الإحاطة بإنتاج المرأة الكلي، والمعيقة عن كشف غنى هؤلاء الكاتبات وتعدد قدراتهن المعرفية، اللواتي اعتمدن مفاتيحن الخاصة في الإصلاح المجتمعي، وحدها النظرة الشمولية قادرة على موضعتن في مكانهن المناسب والصحيح<sup>(٣)</sup>.

ذلك لأن ما كتبه النساء وما مارسنه كان دائماً جزءاً من الكتابات العامة والنشاط العام، يخضع للتأثيرات عينها، ويعبر عن أهواء العصر نفسها. فالمواضيع التي عملن عليها كتابياً وميدانياً تعود إذن إلى أن المشاكل التي تعيشها المرأة في مجتمعها المحافظ، حاضرة حضوراً كثيفاً فيها، فحاست مواقفها هموم الإنسان حول نوعية حياته ومصيره. "إذ كان أدب النهضة شديد الارتباط بالواقع، نظراً إلى الصدمات القاسية التي عرفها هذا الواقع، من الصدام بالغرب والاحتكاك به، وما استتبع ذلك من مشاكل ومسائل – الحداثة والتحرير والهوية..."<sup>(٤)</sup>. ذلك يسمح لنا بالقول إن إنتاجها المزدوج قد عبر عن أبعاد تجربتها الاجتماعية والسياسية كفرد من العائلة والمجتمع والوطن<sup>(٥)</sup>، إذ كانت طامحة إلى حد ما، إلى تظليل الحدود بين الخاص والعام تمهيداً لإلغائها.

في اعتبار كتابات ونشاطات المرأة هامشية<sup>(٦)</sup>، إساءة موضوعة مستويات الأنشطة بحيث يطالب أحدها بالحلول مكان الآخر، متغافلين عن تقاطع هذه المستويات أو تعايشها، فتتكامل بدل أن يُضعف أحدها الآخر. تبعاً لهذا المنظور نرى الهامش على

أنه رصيد هائل للمكبوت، فإن طرحنا أسئلتنا العميقة عليه بإمكاننا اتخاذ سنداً للفكر المختلف، الذى يؤسس بناء كينونة مختلفة فى عيشها قضايا عصرها الحاضرة فى أفعالها على نحو يصعب التشكيك فيه. ما يهمنا حرية الكاتبة داخل المكبوت نفسه، وكلامها عن حياتها المتناقضة بين القمع والتمرد، بين العالم الحاضر والغيبيات وحركتها لتبديد الفوارق التى تعيشها.

لا تخضع حياتها لفعلية معينة، لأنها فى داخلها تريد إثبات نفسها كامرأة، كاتبة وفاعلة فى تحسين شروط مجتمعها، لا تكرر نفسها، بل تتجاوز فكرة التقليد ذاتها. فالكتابة سؤال لا يتوقف عن الجروح. غير أنها لا تكتفى بها؛ ذلك لأن تبليغها يتجاوز المكتوب إلى المعاش.

ففعل الكتابة دفعها إلى استيعاب حدود وجودها على أنه وجود مختلف، فمارسته بلغات متعددة، ورسمته بنشاطات متنوعة، كتجلٍ غير مألوف لإرادة لا متناهية فى التحقق.

#### عن كتابتها .. عن عيشها

الإبداع ليس التواصل، إنه المقاومة، إذ يرتبط بصلة عميقة بالعلامات والحياة والحيوية. وقد عبرت الكاتبات عن مقاومتهن لما يناقض تطلعاتهن، فى الأدب أو فى المقالات والخطب.

فكانت لهن تدخلات فى التربية والمناهج والقضايا السياسية والوطنية والعلاقة بالغرب. فيما كتبن عبرن عن تجاربهن المعيشة وتفاعلهن مع أحداث عصرهن؛ ذلك لأن الكتابة تدخل فى الخطاب العام، يرسى قيماً وصوراً جديدة. هى فعل بحد ذاته.

على الصعيد التربوى دعت أمينة الخورى المقدسى (١٨٧٦-١٩٥١) وهى أول أستاذة فى الجامعة الأميركية، فى مقالة لها عن "تربية الولد على حب العمل" إلى تغيير المناهج التربوية التقليدية التى لا تراعى المتطلبات الجديدة؛ لأن من شأن تلك المواد أن ترغم التلميذ على تتبع بروغرام الدراسة، بقطع النظر عن ميله الطبيعى<sup>(٧)</sup>؛ فعملت على إدخال مادة "العلوم الصناعية" و"الحرف اليدوية" إلى المناهج، فاتحة بذلك باب التخصص المهنى فى الزراعة والصناعة، مبرهنة على فائدته فى المجتمع،

كما طالبت بجرائد ومجلات متخصصة لأصحاب الأعمال لتزيد خبراتهم، "فبلادنا في حاجة إلى حياة تشترك فيها القوى العلمية بالقوى العملية"<sup>(٨)</sup>.

هدف التغيير المنهجي الذي أرادته المقدسى هو تحديث أنظمة التفكير والتصرف السائدة، رغبة في إفراح المجال للطالب للتعبير عن نفسه، وتمكيناً له من زيادة إبداعيته.

واقترحت، في هذا المجال، روز عطا الله شحفة (١٨٩٠-١٩٥٥) إدخال مادة التدبير المنزلي إلى مناهج مدارس البنات/ لأن المدارس عندنا لا تساعد على تكوين أمهات المستقبل"<sup>(٩)</sup>. كان هدفها العام اقتصادياً تنظيمياً لشئون الأسرة يراعى الفعالية، أملاً في جعل التعليم خادماً لطرق العيش الأفضل.

أما المؤتمر النسائي العام الذي عقد سنة ١٩٢٨ في بيروت، فإنه أوكل إلى عفيفة صعب (١٩٠٠-) إعداد كتاب "تدبير المنزل لبنات المدارس".

وقد دل ذلك على اهتمامهن با المناهج التربوية، ومحاولة تغييرها لتكون موائمة للعصر بتبديل حاجاته وآفاقه. فالتعلم بحد ذاته كان لها تحقيقاً لإنسانيتها وفتحاً لعيش أرقى"<sup>(١٠)</sup>.

من جهتها دعت مى زيادة (١٨٨٦-١٩٤١) إلى تعلم اللغات والعلوم الأجنبية. إضافة إلى اللغة العربية والتاريخ؛ كي "نكون جامعين بين سرعتين أقوى بالقوتين" وقد دلت المساجلات التي جرت آنذاك بين مؤيدة ومعارضة"<sup>(١١)</sup> لتعليم اللغة الأجنبية وعلومها، على حيوية النساء الفكرية، واهتمامهن بالقضايا التربوية وأبعادها السياسية.

بالمقابل أبدت سلمى الصايغ (١٨٨٩-١٩٥٠) حذرهما تجاه المدارس الأجنبية عموماً، رائية فيها طريقاً للقولبة "تلك البواتق الأدبية التي تسبكنا أشكالا وتطبعنا قلباً ولساناً، لنكون لها تابعين، وباسمها مشيرين"<sup>(١٢)</sup>. غير أن موقفها هذا لم يمنعها من الإقرار بوجوب أخذ ما هو ضروري لنا من العلوم الغربية بما يدعم الاستقلالية الثقافية"<sup>(١٣)</sup>. ذلك يؤكد مشاركة المرأة في إعداد المعنى الحديث للهوية بكل تجاذباتها المشروعة. لقد زاوجت سلمى الصايغ بين موقفها المؤيد لمدارس الإرساليات، وموقفها



الداعى إلى تعزيز العربية وتقديمها على كل العلوم، فمثلت فكراً عارفاً موقعه من الغرب وما يريد لنفسه، وأى مسار يختار. وهى بمقدار ما وازنت الظروف العامة كانت حازمة فى موقفها المقاطع للمدارس الأجنبية، إن أهملت تدريس العربية، ذلك لأننا - على ما تقول - : "كأمة ننشد استقلالاً واتحاد كلمة وحرية فكر، نرى أن نتكل على نفوسنا، وأن نبث الفكرة لتعزيز المدارس الوطنية التى لا صبغة فيها ولا لون إلا ما هو وطنى" (١٤).

قيل عن سلمى إنها: "أول امرأة حاولت أن تخرج بقضية المرأة من دائرتها النسوية التقليدية المحدودة إلى آفاق الحياة الواسعة، بحيث تكون المرأة عضواً فى كيان الوطن من حيث هى إنسان / مواطن لا من حيث هى امرأة. وعلى هذا كان أدبها أدباً لبنانياً لا نسائياً صرفاً" (١٥).

إن إيجابية الموقف منها لا تلغى من حسابنا كون سلمى الصايغ امرأة/مواطنة؛ ذلك لأن هذين البعدين يغنيان هويتهما ومواقفها ويؤولان إلى إغناء زمانها ومكانها. هكذا أوكلت إليها ترجمة وثيقة استقلال لبنان التى صدرت عن الجنرال غورو سنة ١٩٢٠.

لم تقوان بعض الكاتبات عن اعتماد تحليل شفاف يصل إلى لب مشكلة المرأة على المستوى التربوى - الاجتماعى، تقول مارينى "من هو هذا المشرع الذى سن قانون حرمان المرأة حق التمتع بأطايب الحياة، أليس هو ابن تلك الجاهلة التى ميزت بينه وبين أخته فى تربية عوجاء تمرن فيها على ضرورة التفاضل بين الجنسين، فكان له حق الأمر، وكان لها واجب الطاعة، فنشأ مستبداً عاتياً، وأتى بشريعة الظلم التى تنن من جرائمها ملايين النساء فى أقطار العالم. هذا مثل من أمثال الأمومة الفاسدة" (١٦). وكون المرأة مسئولة عن التمييز اللاحق بها يعنى شيئين أساسيين: أولهما قابلية النساء لأن يغيروا الذهنية المتعصبة والمميزة بين الرجل والمرأة، وثانيهما: قناعتهم بأنهن، عن طريق الوعى والمعرفة، قادرات على لعب دور مركزى فى التغيير الثقافى. هكذا انصرفت الكاتبات إلى تأكيد مواقفهن من التجاذبات الفكرية، ومشاركتهن



الثقافية عبر إبداء وجهات نظرهن في أهداف التعليم ومضامينه وصولاً إلى مخرجات تعليمية تتماشى وطموحات العصر في تغيير أنظمتها الفكرية.

ليست المعرفة تمثلاً للشيء في الفكر فقط، بل هي تعبير، بمعنى أنها إنتاج وبناء للشيء في العقل، يعين المرأة على اكتشاف عبقها الوجودي في المجتمع، أكسبت هذه المعرفة الكاتبة في زمانها وضعاً مفارقاً يتجلى في تواجدها في نقطة حدودية لا في الداخل تماماً، ولا في الخارج تماماً. إذ نكتب دائماً من أجل إعطاء الحياة وتحريرها مما يعتقلها، ومن أجل رسم خطوط الهروب، لهذا فإن النصوص سطوح مناطق من التغيرات المتواصلة تجسد أسلوباً في الوجود، لكن للسطوح مداخل متعددة؛ لأنها تتضمن خطوطاً للهروب، وممرات وأماكن للإقامة. فما هي المداخل التي يمكننا الدخول عبرها إلى حياة النساء؟

#### **عن الحداثة ومفاعيلها: علاقة استعارية بين الكتابة والعمل التنموي.**

كانت سمة مرحلة نهاية القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين، فوران الأفكار والسجلات، وبروز تصورات جديدة تتعلق بالروابط الجامعة بين التجربة المعيشة والتطلعات، وبين الاجتماعي والسياسي. فكانت مرحلة صعود أفكار تحرر المرأة وتحرر الأوطان. إنها الحداثة التي تجسد حالة فكرية لها حاجاتها ومعاييرها الجديدة، انطلاقاً من واقع ناقص ينشد التغيير باتجاه التحقق. وهي تمثل تحولاً على كافة المستويات المعرفية، في فهم الإنسان، تصور أدواره، ومعاني التاريخ. في هذا المناخ الخصب نشطت المرأة لتطرح أسئلتها الجديدة حول هويتها ومكانتها، كي تحقق إمكاناتها الخصبة في المجتمع ثقافياً واجتماعياً. فننظر إلى العلاقة ما بين كتابة المرأة ونشاطها الثقافي الاجتماعي على أنها استعارية، فيما تمثل الكتابة استعارة تحقق الطموحات أو بعضها. فإن النشاط العملي يمثل استعارة أخرى تبلغ عن تحقق الطموحات أو بعضها. بينما يرى البعض إليها، أي إلى هذه العلاقة، على أنها حصار للمرأة في المجال النظري، على عكس ما ذهب إليه الرجل آنذاك، فقليل عنها: "هي في كل ما أنتجت، تعاطت النظريات قبل العمليات، وبقيت مشاركتها في

المواضيع والقضايا المطروحة محصورة في المجال النظري، دون أن يتاح لها ترجمة المعتملات إلى أفعال، كتعاطيها السياسة نظرياً، ولو من بعيد، قبل أن يتاح لها ذلك عملياً، بفواصل زمني ليس بقصير<sup>(١٧)</sup>.

هي مواقف ترى على عجل مساهمات الكاتبات، وتحصرها في خانات جاهزة، مؤطرة الفضاء داخل مربعات ترسخ الهوية الأنتوية بصورها المسبقة عن تجربتها. لكن غالباً ما كان لكتابتها آخر لها يتمثل في الحياة العملية، أو ما نطلق عليه اليوم النشاط التنموي في المجتمع المدني، إذ ساهمت في إنشاء المدارس والتعليم فيها وإدارتها. كما أنشأت الجرائد والدوريات وحررتها، وفتحت الصالونات الفكرية والأدبية، التي لم تخلُ من القضايا السياسية الملحة، وأسست جمعيات متعددة الاهتمامات، وضمت بعضها في اتحادات نسائية، كما شاركت في المؤتمرات الدولية، العربية والمحلية. إنها مؤشرات تدل على تعزيزها دورها في الشأن العام السياسي، الذي لا يعنى بالضرورة أن تكون في السلطة. فزينب فواز شاركت في المعرض العالمي في شيكاغو في القسم النسائي سنة ١٨٩٣ عن طريق إرسال كتابها "الدر المنثور في طبقات ربات الخدور"<sup>(١٨)</sup> وهو تراجم لشهيرات النساء في الشرق والغرب. فكانت "أول عارضة لقيم إنسانية نسائية شرقية في الغرب"<sup>(١٩)</sup>. كما دعت في "رسائلها الزينية" إلى المشاركة في الجمعيات والمعارض والمؤتمرات الدولية لإبراز المصنوعات الوطنية للغرب، والمساهمة في السجلات حول أدوار المرأة. فحين اتخذت توصية تحديد تعليم المرأة في مؤتمر الاتحاد النسائي العالمي في سانتياغو ١٨٩٣، على أن دورها يقتصر على البيت والأسرة، فإنها انبرت لانتقاده بشدة مؤكدة حق المرأة النشاط في جميع الميادين وقدرتها عليه<sup>(٢٠)</sup>.

هكذا دخلت في سجلات منع هنا كوراني (١٨٧٠-١٨٩٨) التي مثلت النساء السوريات في المؤتمر حول دور المرأة السياسي وأهميته. كان ذلك، على ما تفيد فوزية فواز، أثر ظهور حركة نسائية في لندن تطالب بدور سياسي للمرأة، فراحت زينب تؤيد هذه الفكرة وتناهض كل من يخالفها "مادام الرجل والمرأة متساويين في المنزلة العقلية، وعضوين في الهيئة الاجتماعية، ولا غنية لأحدهما عن الآخر، فما المانع إذا

اشتركت المرأة في أعمال الرجل، وتعاطت العمل في الدوائر السياسية وغيرها، متى كانت كفئاً في تأدية ما تطمح إليه؟<sup>(٢١)</sup>.

كانت ذات أفق واسع بحيث اهتمت بالشئون العالمية (المجاعة في الجزائر - النكبة التي حلت بتركيا إثر الهزة التي ألت بها) متجاوزة المحلى الضيق. وتميزت مواقفها السياسية بالجرأة، فهي على دعوتها التفاعل مع الغرب لم يمنعها الأمر من توجيه النقد للاستعمار ولرجالات السياسة: "هذا وحكومتنا ساهية غافلة لاهية، وقد ضلت منها الأفهام، وغلبت عليها الأوهام، وهي خاضعة لعوامل الاحتلال متناسية مصالح الأمة، متمسكة بمنافع رجالها الشخصية.. وإنى لأرى من خلال الحجاب، أن فيكم الكفاءة، لأن تقفوا أمام العالم الدولى، وتناضلوا مدافعين عما لكم من الحقوق"<sup>(٢٢)</sup>. ذلك دال على جرأتها في النقد وعلى الأجواء السياسية السائدة آنذاك، وإمكانية نقد الحكومات كتابياً!

إن، النظرة إليهن افتقرت إلى ما يتخطى ما قام به الكاتب، فبنظر الرجل لم تكن المرأة على صورته، بل كانت نموذجاً جديداً غير مؤسس كلياً على القواعد الجارية، ابتداء بفعل الكتابة الذى مارسه والذى كان عملاً مميزاً، إذ لم يكن التعليم معمماً في لبنان، النخبة فقط كان بمقدورها التعلم رجالاً ونساءً.

ننقل في هذا الصدد رواية حول زيارة جورجى باز - الملقب بنصير المرأة، وزوجته الطيبية أنس بركات التى نالت شهادة الطب من الخارج - إلى أقاصى الجنوب "بنت جبيل" فى العشرينيات، لإلقاء محاضرة عن تحرر المرأة وضرورة تعليمها، وقد حضرا فى سيارة فارهة والقرية تعاني شدة الفقر، فما كان من الشاعر موسى الزين شرارة إلا أن أنشده قائلاً:

لو أن غيرك يا ابن الباز خاطبنا	بمثل ما قلت قلنا ويحه كفر
أتيت تطلب تعليم الفتاة وأن	تشدو وتنظم الشعر والدرر
ما للفتاة وما للعلم فى بلد	لو أمكن البعض فيه حجب الذكر

فلمح الشاعر بذلك إلى استحالة التجرؤ على التفكير فى إطلاق المرأة وتعليمها والرجال يرزحون تحت سلطة رجالات الدين.



هكذا ألحقن بالهامش على أنهن "حواشي" الثقافة طالما أنهن لا يحتذين أنموذج الرجل المعرفي<sup>(٢٣)</sup>. فحُجِّمت إنجازاتهن، بينما برز بعض الكتاب لا لأن أفكارهم ريادية وثنورية أكثر من غيرهم، بل لأنهم في مهنة ملفقة ومن طبقة مميزة. هذه حال قاسم أمين الذى كان قاضياً وأرستقراطياً<sup>(٢٤)</sup>، دون الانتقاص بالطبع من أهميته وأهميته إنتاجه. إلا أن زينب فواز فى "رسائلها الزينية" قد ناقشت قضايا المرأة ودعت إلى تغيير أوضاعها، بأعوام قبل قاسم أمين؛ إذ بدأت نشرها فى الصحف المصرية قبل عام ١٨٩٢، وكتاب تحرير المرأة صدر عام ١٨٩٨.

لم تواجه الكاتبة التقليد من زاوية تحسين أوضاعها الخاصة بها فقط، بل من منظور التغيير الاجتماعى الشامل للمجتمع. فوردة اليازجى (١٨٣٨-١٩٢٤) فى مقالتها "المرأة الشرقية"، تحمل الرجل مسئولية حال المرأة المتدنى، نظراً لأن حاله ليس أفضل من حالها: "على أننا لا نبرىء الرجال من تبعة هذا التقصير، فإن المرأة إذا رأت أباه وإخوتها وسائر من يتصل بها من الرجال الذين تعيش بينهم نوى أدب وعلم جذب ذلك رغبتها إلى اقتفاء سبيلهم والجرى على طريقتهن ... ولكننا نجد الرجال فى أيامنا قلما يلتفتون إلى الأمور الأدبية والعلمية أو يبالون بغير الترف واللهو وحشد الأموال والزخارف الفارغة، والمتعلمين لا يتجاوزون ما تقدم ذكره فى الكلام على النساء من تعلم اللغات الأوروبية. وزد على ذلك ما ذكر من تشبههم بالإفرنج فى كل شيء بحيث إنه لم يبق عندنا للوطنية أثر، وأصبحت منازلنا وملابسنا ومجالسنا ومحادثتنا كلها إفرنجية، وذلك مع خلونا من علوم الإفرنج وصنائعهم وسائر مزاياهم، فكأننا رضىنا فى ذلك - التشبه - بهذه القشور"<sup>(٢٥)</sup>.

من وجهة نظرها، فإن تحرير المرأة وتعليمها وإعطائها حقوقها، يحقق هدفين اثنين: أولهما: تحسن أحوال المرأة وجودياً، وثانيهما: خدمة المجتمع، بما يضمن تطوره تناسباً والحاجات المستجدة. لذا كان منظورها اجتماعياً شاملاً متجاوزاً النظرة الفئوية، رغم محافظته إلى حد ما، وهو أمر مفهوم آنذاك، إذ تعتقد بوجوب الاهتمام بالأسرة أولاً<sup>(٢٦)</sup>.

هذه الرؤية المركزة على الإحالة الاجتماعية نلقاها عند نظيرة زين الدين فى



كتابيها "السفور والحجاب" و"الفتاة والشيخ"، حيث أثبتت جدارة معرفية في المناظرة والجدل في تحرير العقل وتحرير المرأة والتجديد الاجتماعي في المجتمع الإسلامي. فأكدت مثلاً أن الحكم في الإسلام ديمقراطي يسمح بإشراك الرجال والنساء في الانتخابات، تعتمد، كما سابقتها، المنظور الاجتماعي لقضية المرأة، فتهدى كتابها الثاني إليها؛ "ذلك لأن فيك روح الأم ولأنى معتقدة أن الصلاح في الشرق إنما يبني ثابِتاً على أساس حريتك وجهادك في سبيل الحق".

فهي تحمّل التقاليد وزر وضعها "لأن الأمة قائمة بالمرأة والرجل، فإذا سعى أحدهما في خير نفسه كان ساعياً في خير الاثنين". هي تطلعات امرأة تؤمن بقدراتها وتنوى إحداث تغيير في عالمها الخاضع للتقاليد. كما دعت إلى إزالة الوهم عن أن التفكير في الدين مقتصر على الأقدمين "فإنه أعطانا عقولاً كما أعطاهم". ثم دعت تالياً إلى حرية القول والفعل والعمل والإرادة، حرية يثبتها العقل لا الموروث المكبل لها على غير صعيد وصعيد<sup>(٢٧)</sup>.

كانت شجاعة نظيرة ليست في زمانها فقط، إنما في زماننا أيضاً في تحديها للموروث الديني، معلنة المساواة بين الرجل والمرأة باسم الدين، مؤكدة أن "ما يعد عيباً للمرأة يعد عيباً للرجل وما يعد فضيلة للرجل يعد فضيلة للمرأة" تختم كتابها قائلة:

لا ترتقى أمة حتى يكون لها يوماً على سيئ العادات عصيان

بذلك تؤرخ نظيرة إلى مرحلة مهمة من تاريخ المجتمع، ودور المرأة فيه، فهي تحيل مشكلة تدنى مرتبة المرأة فيه إلى العادات، وهو منحى نسعى إليه اليوم، لنبيين دور العادات والتقاليد في بناء المنظومات الفكرية، التي يعتقد بأنها يقيناً لا يساوم حولها. إنها عقلانية وثوقية، تصدت لها الكاتبات والكتاب، على أنها تحديات قاسية، إنما التساؤل حولها، قد يضيء المستقبل<sup>(٢٨)</sup>.

اعتنقت إذن "نساء الهامش" نظرة متحركة وديناميكية، في مواجهة النظرة الثابتة والجامدة إليهن بمعزل عن المتغيرات التي يعشنها وعن تطلعاتهن، اتبعن نمطاً سوسيولوجياً متحركاً في تناغم مع الحراك الاجتماعي، للتصدي لعلاقة بها تثبتهن

فى الزمن، على أنهن كائنات رمزية، والعلاقة بهن لها بعد زمنى استرجاعى، عود دائم، ورفض للانطلاق فى حركة مفتوحة على المتغيرات<sup>(٣٠)</sup>.

فى تلك المرحلة خاضت النساء فى السياسية ميدانياً أيضاً، فقمّن بالمظاهرات من أجل مساندة النضال الوطنى، احتجاجاً على الانتداب ومطالبة بالاستقلال<sup>(٣١)</sup>. فى هذا المجال عرفت آفلىن توىنى بسترس<sup>(٣٢)</sup> بمحاربتها للاستعمار ورفضها التعصب الطائفى، فاتخذت موقفاً مناهضاً للفرنسيين يوم حكموا لبنان وهى التى درست فى فرنسا الأدب الفرنسى. يروى أنه "صادف أن التقت المفوض السامى الكونت دى مارتيل فى إحدى الحفلات الدبلوماسية. فتقدم منها ورفع كأساً قائلاً لها: "لنشرب كأس فرنسا" ففاجأته قائلة: "فلنشرب كأس فرنسا بالأمس لا اليوم، أيام كانت أمماً للثورة والحرية وليس بعد أن أصبحت دولة مستعمرة؟" رغم اضطرابه فإنه لم يستطع إلا أن يجيبها "بل نشرب كأس السيدة بسترس اعترافاً بشجاعته وجرأتها"<sup>(٣٣)</sup>. من أهم أعمالها تشجيعها الصناعة الوطنية، حيث أنشأت مركزاً لبيع المنتجات الوطنية، ولاسيما الأشغال اليدوية.

بدورها سلمى الصايغ انتقدت حوادث ١٨٦٠ فى لبنان ومطامع الغرب فى البلاد، إذ تقول: "هنالك قول إن الغرب تسلى بدعوى حماية المسيحيين ليبنى هذه القلاع الملى بالفدائيين. وهو قول وجيه لولا نظرية أخرى، وهى أن الغرب استولى على الهند ومصر والمغرب لدواع غير حماية النصارى .. هو قول وجيه لأن الغرب جاءنا بصناعته فقتل صناعتنا القومية، وجاءنا بأخبار الثروات والكنوز فجذب بها قلوب رجالنا، فساروا وراء كنوزه وثرواته، وجاءنا بلغاته المبليلة – ماذا تقول عن لغاته المبليلة وهى صاحبة فضل عميم – وجاءنا بمواكب المتجردات من الثياب ومن الآداب فذهب برجالنا إلى حيث تعلمون"<sup>(٣٤)</sup>.

على العموم يتبين لنا عمق التحليل السياسى ونفاذه وتعدد مستويات الطرح من العسكرى إلى الاقتصادى والاجتماعى.

أما حبوبة حداد (١٨٩٧-١٩٥٧)<sup>(٣٥)</sup> فقد أصدرت "المرأة الجديدة" فى أوروبا ثم

فى لبنان، وكتبى المقالات فى مجلتها واهتمت بالعلاقات العامة وتأمين التمويل لها. لكنها اضطرت إلى توقيفها فى بيروت بعد تسع سنوات من صدورها، تحت أوامر المحتل، بعد أن أخذ تأثيرها يتسع، حيث تجاوزت حدود المجلة النسائية وتعدتها إلى السياسة ومقاومة الاحتلال. غير أن ذلك حفزها لفتح صالون أدبى وفكرى وسياسى، ارتاده كثير من الأدباء والأديبات، هكذا تابعت رسالتها فى خدمة وطنها، فقدمت قصصاً قصيرة للأطفال بثت فيها الروح الوطنية، فى الإذاعة اللبنانية.

من ناحية أخرى توزعت أعمال جوليا طعمة دمشقية (١٨٨٠-١٩٥٤) ما بين التعليم فى لبنان وفلسطين وإدارة مدرسة المقاصد فى بيروت، وإنشاء مجلة "المرأة الجديدة" ١٩٢١، وتحريرها وطباعتها فى حديقة منزلها، حيث كانت الصحافة منبراً رئيسياً للتفوير والتثقيف. كما كتبت فى العديد من المجلات (صوت المرأة - لبنان - الحسنة - الفتاة - الفجر). أسست مجلة الأطفال "نديم الصغير" ١٩٢٥ وترأست جمعية "تهذيب الفتاة"، و"الاتحاد النسائى"، وكونت "جامعة السيدات" ١٩١٧ وهى جمعية خيرية واجتماعية، كانت الاجتماعات تتم فى منزلها، لكن الأتراك اتهموا الجمعية بالنشاط السياسى فعملوها.

لقد استهدفت من وراء كل هذه الأنشطة الإصلاح الاجتماعى، تقول: "إذا أصلحنا المجتمع الصغير، أى العائلة، استطعنا أن نصلح المجتمع والوطن"<sup>(٢٥)</sup>، وكذلك الإصلاح السياسى، فقد حفزت دخول المرأة المجلس النيابى.

كتبت يوماً رسالة معبرة لابنتها، تحثها على الأخذ بيد الرجل والوقوف معه من أجل ضبط القيم الاجتماعية، فجعلتها مسئولة عن حسن انتظامها. نفهم من ذلك أن طروحات النساء الكاتبات كانت من موقع القوة والمسئولية: "ولا تخافى أن تضعى يدك فى يد أى رجل ولو كان شقياً فبقوة شخصيتك وسمو أخلاقك، يجب أن ترفعيه إلى السماء العليا ولو للحظة واحدة فى حياته".

أما مارى ينى عطا الله، فإنها كغيرها تحمل الرجل مسئولية الأوضاع السياسية فى البلاد، طالما أنه لا يقوم بواجبه الوطنى كافياً وبشكل جريء كما فعلت النساء فى مصر (هدى شعراوى ومجموعة من النساء) فتوجه إليه اللوم، بعد أن تستعرض برنامج



هدى شعراوي الاعتراضى على الحكومة الإنكليزية، فتقول: "هنا تقف المرأة السورية وعلائم الدهشة بادية على جبينها، بل إننا لنرى الذهول على وجه الرجل أيضاً لأنه مع قوته التى ينشد، لم يبلغ بعد هذا المدى من الجرأة والإقدام، بل لعل فى صوته بحة فلا تقوى نغمته على إيصال معانى نفسه إلى الآذان"<sup>(٣٦)</sup> ثم كتبت فى مجلتها "منيرفا"<sup>(٣٧)</sup> عام ١٩٢٤ مدافعة عن "المنسوجات الوطنية" - وهو عنوان مقالتها - مناشدة الرجال والنساء التضحية بالكُماليات الغربية، تعزيزاً للشعور القومى وحفاظاً على الثروة القومية "بمثل هذا الاقتصاد الفعلى الذى يشتري لنا بثمن قطعة واحدة أجنبية عشرات وطنية، تحفظ ثروة البلاد ونوجد للعمال باباً من أبواب الرزق يغنيهم عن المهاجرة إلى ما وراء البحار".

وهى فى منحنى آخر تحاول تعميق الوعى بضرورة التحديث، فأكدت كغيرها من الكاتبات على وجوب عدم الفصل بين الخاص والعام، فقالت: "وللمرء حيتان: حياة خاصة وحياة عامة، وعليه واجبان: واجبه نحو أخيه وواجبه نحو نفسه. فبتلك الحياة المزدوجة اليوم أتحرك وبذايك. وهذه خطتى فى مسيرى وهى تقيدنى بإرادتين حازمتين إحداهما تنطق بألوف الأصوات القاصفة كالرعد وهى إرادة المجموع، والثانية تحدث بمثل همس النسيم وهى صوت النفس"<sup>(٣٨)</sup>.

وما يستوقفنا أيضاً دعوة الجامعة المصرية، قسم النساء، للبيبة هاشم (١٨٨٢-١٩٥٢) لتكون أستاذة محاضرة فيها، فضلاً عن تأسيسها لمجلة "فتاة الشرق" ١٩٠٦ حيث تولت المهام والمسئوليات الصحافية بنفسها، فكانت المترجمة والمحركة، ومديرة التوزيع ورئيسة التحرير، فأثبتت جدارة فى إدارة الأعمال الفكرية والعلمية. ثم انتدبتها الحكومة الفيصلية لأن تكون مفتشة عامة لمدارس الإناث فى دمشق. إضافة إلى ذلك كانت داعية مهمة إلى تحسين أوضاع المجتمع وإصلاحه، فشنت حملة على نوادى الميسر، مروجية فى كتاباتها القيم الأخلاقية قبل العلمية "لأن العلم إذا لم ترفده الأخلاق كان نتيجته بلاء المجتمع"<sup>(٣٩)</sup>.

كتبت: "إن الرجل يكتب عن المرأة، كما يعلم ويفكر، أما المرأة فتكتب عن نفسها كما تعتقد وتفكر، فهى أدرى بحال بنات جنسها ومواضع الضعف فيهن،



وكيفية اكتساب ثقتهم، والذهاب بهن إلى ما فيه خيرهن وخير الوطن" (كتاب القربية). يشير هذا الموقف بمعرفة واثقة من نفسها، ممارسة التغيير لا التنظير فقط. طموحهن راح صوب بناء لبنان جديد "أما المرأة، فالخدمة الجلى التي تستطيعها هي أن تنجب لبنان الجديد. لأن الوضع الحاضر لا يجدى فيه العلاج كما يجدى التبديل. "عفيفة صعب: صوت المرأة ١٩٤٧.

يظهر نشاط الكاتبات التنموى أيضاً فى التأسيس والمساهمة فى الجمعيات النسائية، إذ نتحقق من كثرتها، على أنها كانت الشكل الأنسب لممارسة العمل الاجتماعى ميدانياً. قمت بإحصاء بسيط لعدد الجمعيات التى أنشئت فى فترة العشرينيات فى لبنان، فوجدت أن عددها تجاوز ستاً وعشرين جمعية، اهتمت بالصحة، والفقر، ورعاية الأطفال، وتثقيف الفتاة، وانعاش القرية، ومكافحة الجريمة، وتحسين السجون، والآداب .. وكثير من الكاتبات قد انتسبن إلى أكثر من جمعية، على سبيل المثال أنيسة الخورى المقدسى، التى انتسبت إلى عشر جمعيات<sup>(٤١)</sup> (بقيت خمساً وعشرين سنة فى الاتحاد النسائى اللبنانى، وفى جمعية النساء التهذيبية خمساً وثلاثين سنة) ترأست بعضها واشتركت بتأسيس بعضها الآخر.

كما لعبت آفلين بسترس دوراً مهماً فى إنشاء اتحاد نسائى يضم عدة جمعيات نسائية، حفاظاً على الجهود النسائية من التبعثر، وترأست الاتحاد النسائى العربى الذى تأسس سنة ١٩٢١ وتمحورت أهدافه حول: "رفع مستوى المرأة الثقافى والاجتماعى، والمطالبة بحقوقها السياسية والمدنية، والاهتمام بالطفولة والصحة والأخلاق، وإصلاح السجون، ورفع المستوى الأخلاقى، وإقفال دور البغاء المرخصة، ونشر السلام"<sup>(٤٢)</sup>. كما ترأست جوليا طعمة دمشقية جمعية تهذيب الفتاة سنة ١٩٠٠، والاتحاد النسائى وجامعة السيدات سنة ١٩١٧. سلمى الصايغ بدورها أسست جمعية النهضة النسائية سنة ١٩٢٣، وكانت عضواً فى زهرة الإحسان والاتحاد النسائى. مريم نمر مكارىوس (١٨٦٠-١٨٨٨) أنشأت جمعية أدبية هى "الباكورة السورية"، كما أنشأت مع بعض النساء الأميركيات واللبنانيات جمعية لتعليم النساء سنة ١٨٨١. عنبرة سلام الخالدى (١٩٠٦ - ١٩٨٦) بدورها أسست داراً للأيتام لأبناء المجاهدين

الشهداء فى القدس، وجمعية يقظة الفتاة العربية ١٩١٤، ونادى الأمور الخيرية للفتيات المسلمات.

يستحيل سرد جميع النشاطات فى إطار الجمعيات، فى هذا النطاق، إنما أخذت عينة ومن فترات مختلفة لأبين جدية أعمالهن الميدانية، التى تدل على تجذر انتمائهن ورغبتهن فى تطوير البنى الاجتماعية.

هى محاولة من قبل الكاتبات لاكتساح تدريجى للبنية التقليدية الاجتماعية والثقافية، فمارسن عليها ضرباً من رفع الهالة؛ ذلك لأن للتقاليد أساليبها المداورة فى التصدى للتجديد، كما للتجديد أساليبه المداورة فى إغواء التقاليد، وما مارسته من نقد فى كتابتهن الإبداعية والصحفية ومن إنشاء للجمعيات والصالونات الأدبية ومشاركة فى المؤتمرات - لهى أساليب مداورة قادرة على إضعاف المنظومات التقليدية وترويضها، أساليب تسعى لمجادلة التقليد / التغيير واحتوائهما فى كينونة تفرض نفسها وتؤسس شرعية لها.

هذه الحالة البينية، هى دائماً مرافقة للمراحل التاريخية؛ ذلك لأن لكل مرحلة حداتها وتقليدها، غير قابلة للحسم، بل للتظليل تخفيفاً للصراعات الحادة، وإرضاء لتوق الاستجابة للتطلعات، تظليل يخفى خدوشاً نفسية وتمزقاً عقائدياً.

### عن صورها الجانبية

هكذا سجلت الكاتبة انتماءها، فيما بيننا، إلى زمنها، كتأكيد لهويتها داخل مجال التحرك العام. إنه تسجيل حضور ذات داخل عالم متنوع يمكن أن نتفاعل مع مكوناته وتناقضاته. لم تكن الكاتبة آنذاك شخصاً حياً بل منخرطاً فى معمة الصراع، فكانت ملتزمة بقضايا بلدها السياسية والاجتماعية. على هذا النحو راكمت أنشطتها ونوعتها فى محاولة دعوية من قبلها للإصلاح. كان لمجمل نشاطها نسقٌ أنتج أفكاراً تندرج ضمن تصور واحد هو تغيير أوضاع المرأة والنظرة إليها، فحاولت إيصاله بشتى الطرق: كتابة - جمعية - صحفية - مهنة، فأسست بذلك تربية على التواصل.

وعليه، لا يمكننا النظر إليها عبر نشاط من أنشطتها، إنما علينا الحلول وسط أنشطتها التى تدور حول سؤال واحد متواتر: كيف نتغير بما يساير حاجتنا؟ مما

يشترط توسيع مجال الرؤية لإدخال اعتباراتها الاستراتيجية في كل تعبيراتها، وحواراتها مع القرائث أو الغرب، فالكتابة فعل تحويلي والكلام يمتلك سلطة خارقة الاستجابة، بينما نشاطها التنموي شكّل تحويلاً نقدياً لنوعية الحياة وابتعاداً عن نظام القسوة الذي عمل على استبعادها. لم يتسع نصها لأفكارها التغيرية، فهاجرت أفكارها إلى سياقات أخرى قانونها العام التداخل فيما بينها، إلى حد أنها أنتجت من خلال هذا التداخل تجارب إنسانية غنية في حركتها وحضورها.

في طرحها أسئلتها الجديدة على المجتمع والسياسة والثقافة، كانت منفتحة على القضايا العامة، متمتعة بمعرفة عملية أقل محافظة في كثير من الأحيان، وغالباً أكثر تكيفاً مع خصوصيتها الأنثوية.

## الهوامش

- ١- جورج كلاس، الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة ١٨٤٩-١٩٢٨، ص ١٩٣، دار الجيل، بيروت.
- ٢- يعتبر النقاد أن الرواية العربية الأولى هي رواية "زينب" ١٩١٤ لمحمد حسنين هيكل، بينما نشرت زينب فواز "حُسن العواقب أو غادة الزاهرة" طبعت في مصر ١٨٩٩، و"الملك قوروش"، مصر ١٩٠٥. كما كتبت عفيفة كرم "بديعة وفؤاد" عام ١٩٠٦، "فاطمة البدوية" ١٩٠٦، "غادة عمشيت" ١٩٠٦...
- ٣- سيصدر لنا وبالاشتراك مع تارك سابا يارد بيبولوجرافيا الكاتبات اللبنانيات ١٨٥٠-١٩٥٠ وفي إطار "تجمع الباحثات اللبنانيات".
- ٤- رشيد الضعيف، في الرواية التي كتبتها نساء لبنانيات (١٩٦٠-١٩٩٥)، في الأدب النسائي اللبناني المعاصر، معهد الدراسات النسائية في العالم العربي، الجامعة اللبنانية الأميركية، ص ٤٣، بيروت ١٩٩٧.
- ٥- يقول نزار قباني "إن المرأة مارست الأدب" كنوع جديد من المكياج للإعلان عن نفسها بالصورة والصوت، وإعلام (من يهمل الأمر) أنها (هنا)، لم يكن "أكثر من (إعلان زواج) مدفوع الأجرة" الفكر العربي، عدد ١٧-١٩٨٠، ١٨.
- ٦- انظر، الحكمة عدد ٧ آب - أيلول ١٩٦٢، ص ٢٥٠ "أقلام تطالب لكنها لا تعمل"
- ٧- المؤتمر النسائي ١٩٢٨.
- ٨- م.ن ص ٦٩.
- ٩- م.ن، "العادات والاقتصاد"، ص ٥٦.
- ١٠- عفيفة صعب، الخدر، م ١، عدد ٨، ص ٢٤٣.
- ١١- انظر مي زيادة: باحثة البادية، ص ٥٧، وكذلك باحثة البادية:



- النسائيات، (مدارسنا وفتياتنا)، مجد الدين ناصف، آثار باحثة البادية، ص ١٩٥.
- ١٢- المؤتمر النسائي العام، ص ٨٠.
- ١٣- سلمى الصايغ، النسومات، ص ١٥٣.
- ١٤- روز عطا لله شحفة، وحي الأمومة، ص ٧٢.
- ١٥- انظر نساء من بلادى، ص ١٦٨.
- ١٦- ماري يني عطا لله، منيرفا، عدد ١١، السنة الأولى ١٥ شباط ١٩٢٤، ص ٤٨٥.
- ١٧- جورج كلاس، الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة ١٨٤٩-١٩٢٨.
- ١٨- زينب فواز، الدر المنثور في طبقات ربات الخدور، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق القاهرة ١٨٩٣.
- ١٩- فوزية فواز، في "حسن العواقب والهوى والوفاء"، المجلس الثقافي اللبناني الجنوبي، ص ١٥، بيروت ١٩٨٤.
- ٢٠- أميلي فارس إبراهيم، أدبيات لبنانيات، ص ٣٤.
- ٢١- زينب فواز، الرسائل الزينية، ص ٢٤.
- ٢٢- الرسائل الزينية، ص ٢٠٦.
- ٢٣- تقول سلمى الصايغ في مجلة منيرفا، العدد العاشر ١٥ كانون الثاني سنة ١٩٢٤، ص ٤٥٤: "لأنراها في نهضتها لا تسعى إلى الحرية لتحرر نفسها فحسب، المرأة في نهضتها لا تقلد الرجل - كما يقولون - لمجرد حبها للتقليد، المرأة تسعى إلى حرية لتحرر العالم لأن كل ما في العالم هو من الأم وإلى الأم"
- ٢٤- هدى الصدة، المرأة منطقة محرمات، قراءة في أعمال قاسم أمين، في هاجر كتاب المرأة ١، ص ١٤٦، سينا للنشر ١٩٩٣.
- ٢٥- وردة اليازجي، حديقة الورد، المرأة الشرقية، دار مارون عبود ن لبنان ١٩٨٤.
- ٢٦- ميشال جحا، وردة اليازجي ١٨٣٨-١٩٢٤ (حسنا لبنان)، الفكر العربي، عدد ٦٤، نيسان-حزيران ١٩٩١.
- ٢٧- هدى إبراهيم، من ذاكرة النضال النسائي، مواقف، قضايا المرأة العربية، عدد ٧٣.

٧٤- ١٩٩٤ ، ص ٢٤٣

٢٨- انظر نهى بيومي ، المساواة بين هيمنة قانون العادات وقصور المؤسسات ، في "مساواة، تنمية، سلام.." لجنة ٩٥ بيروت بالتعاون مع معهد الدراسات النسائية في العالم العربي - الجامعة اللبنانية الأميركية، ص ٢٨-٤٣ب، بيروت ١٩٩٥

٢٩- نهى بيومي ، المرأة العربية والتحدى المعاصر ، بين التشريعات والتقاليد ، مواقف عدد ٧٣-٧٤ ، ص ٨٠ ، ١٩٩٤

٣٠- انظر المقدمة التي وضعها بثينة شعبان لكتاب نظيرة زين الدين، السفور والحجاب، دار المدى ١٩٩٨.

٣١- آفلين بسترس ١٨٧٠-١٩٦٤ ، صدر لها كتابان بالفرنسية "يد الله" طبع في فرنسي سنة ١٩٢٦ و"في أفياء شجرة البندق" لبنان ١٩٥٨.

٣٢- نويهض، نساء من بلادى، ص ٤٩ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٦

٣٣- سلمى الصايغ ، منيرفا، العدد العاشر، ١٥ كانون الثاني ١٩٢٤ ن ص. ٤٥٧.

٣٤- حبوبة حداد ١٨٩٧-١٩٥٧

٣٥- انظر، نساء من بلادى، ص ١١١.

٣٦- ماري بيني، منيرفا، الجزء التاسع ن ١٥ كانون الثاني السنة الثانية ١٩٢٥ ، ص ٣٨٨

٣٧- ماري بنى عطا الله، منيرفا، العدد الثاني عشر ، السنة الأولى ١٥ آذار ١٩٢٤

٣٨- ماري بنى عطا الله، أفتتاحية مجلة منيرفا، العدد الأول، في نساء من بلادى، ص ٢٧٥

٣٩- انظر، نساء من بلادى ، ص ٢٦٣.

٤٠- اتحاد الشبيبة - النساء العربيات - تهريب الشبيبة - جامعة السيدات - الشابات المسيحيات - عصبة السيدات - اليد المساعدة - خيرية طرابلس - جمعية متحركات المدرسة الأميركية - جامعة نساء لبنان.

٤١- انظر مجلة "صوت المرأة" تموز ١٩٥٠ ن ص ٤٧ . وعن اللجنة السياسية في الاتحاد" وهو تناضل من ١٩٣٦ في سبيل حصول المرأة على حقوقها السياسية والمدنية، وقدمت العريضة تلو العريضة إلى الحكومات المتعاقبة، ومنذ سنة ١٩٤٤، أى من استقلال لبنان، ازداد نشاطها وأملها بالنجاح، وفي سنة ١٩٤٩ لبي طلبها أحد النواب وعرضه على المجلس فنال تأييد جانب من النواب"

---

## الإبداع والتمرد فى حياة المرأة المصرية

نوال السعداوى

---

### مقدمة

أكتب هذه الورقة للمؤتمر الذى يعقد بالقاهرة (٢٣ : ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩) تحت عنوان "مائة عام على تحرير المرأة" أكتبها هنا فى بيتى فى ولاية فلوريدا، إصبع صغير من الأرض محدود فى جوف المحيط الأطلنطى وبحر المكسيك شمال جزيرة كوبا، تبعد عن الوطن عشرين ألف ميل، واليوم الثلاثاء ١٣ سبتمبر ١٩٩٩ إجازة فى الجامعة وكل المدارس، والمحال مغلقة وآلاف الناس تركوا بيوتهم؛ هربا من العاصفة المسماة "هوريكين فلويد" القادمة من المحيط بقوة لم تحدث منذ ثلاثين عاما تهدد بتحطيم البيوت والأشجار، لم أعرف إلى أين أذهب، بقيت فى البيت وحدى أتابع أخبار الهوريكين على شاشة التليفزيون، وعيناي تتابعان حركة الرياح خارج النافذة تضرب الأشجار. تخيلت أن الشجرة الضخمة المجاورة للنافذة سوف تسقط على البيت تهدمه وأموت تحت الأطلال.

بدت الكوارث السياسية والاجتماعية فى الوطن أقل خطرا من الكوارث الطبيعية فى أمريكا الشمالية. عجز العلم والتكنولوجيا الحديثة عن التصدى للهوريكين أو التورنيديو وغيرها من العواصف القادمة من المحيط الأطلنطى. المذيعون والمذيعات فى القناة رقم ٢ المحلية يذيعون لحظة بلحظة اقتراب الهوريكين من شاطئ فلوريدا، يبدو الرعب على وجوههم، صور السيارات المتزاحمة على الطريق تحمل الرجال والنساء والأطفال بعيدا عن الشاطئ، يسمونه بالإنجليزية "بالم بيتش"، إنه الشاطئ الذى أسكن فيه، شاطئ بديع تظله أشجار النخيل، كان هادئا منذ أيام قليلة، مشيت حافية فوق الرمال وسبحت فى المياه الدافئة تحت أشعة الشمس، وسمعت إلى جوارى صوتا يقول: "أتكون الجنة أجمل من هذا؟".



أطرد من رأسى فكرة الموت بالهوريكين فى ولاية فلوريدا، أفكر فى الورقة التى أكتبها لمؤتمر المرأة فى القاهرة، إذا كان الموت يقترب لحظة بعد لحظة فلماذا أسرع بكتابة الورقة بعنوان الإبداع والتمرد فى حياة المرأة المصرية؟ لكن فكرة الموت تطرد الأفكار الأخرى من رأسى. لا أكاد أذكر إلا أننى جنئت إلى هنا منذ عشرين يوماً فقط، غادرت القاهرة فجر يوم ٢٤ أغسطس ١٩٩٩ حلقت فى الجو أربعاً وعشرين ساعة داخل ثلاث طائرات، هبطت الأولى فى فرانكفورت، والثانية هبطت فى شيكاغو، والطائرة الثالثة حملتنى جنوباً إلى مطار ميامى، ثم حملتنى السيارة السوداء الطويلة الليموزين إلى بيتى على شاطئ النخيل، تشبه السيارات التى يركبها رؤساء الدول، من الداخل الصالون الأنيق، بار صغير من البللور تطل منه زجاجات وكئوس، صحن صغيرة بها أنواع من المكسرات والبندق واللوز والفسدق وأشياء أخرى لا أعرفها. موسيقا حالة تنبعث من سقف السيارة. أتمدد فوق الأريكة الناعمة الوثيرة. أذناى مسدودتان بفعل الضغط الجوى داخل الطائرات النفثة. السائقة امرأة أنيقة تبدو كأنها أستاذة بالجامعة، قالت لى: "ويلكام (يعنى أهلاً) بروفوسير إل ساداوى".

انتبهت إلى صوت المذيع فى التليفزيون، يقول: إذا ضربت العاصفة نوافذكم الزجاجية ابتعدوا بسرعة وادخلوا الحمام. أعدوا منذ الآن البطاطين داخل البانيو حتى لا يصبكم الزجاج المكسور بأذى، ربما تخلع العاصفة سقف البيت، حينئذ اخرجوا من البيت، اتركوا باب البيت مفتوحاً، احملوا معكم زجاجات ماء وطعام وبطاطين، ربما تنقطع الكهرباء عن المدينة عدة أيام بعد العاصفة، ولا بد أن يكون معكم طعام وماء وأبوية للمرضى أو العجائز، خذوا أيضاً لعب الأطفال ليلعبوا بها.

ضحكت، وقلت: لعب أطفال؟ تذكرت طفولتى وطفولة الناس فى قريتى التى خلت من لعب الأطفال، لكننا كنا نركب الحمير ونجد متعة كبيرة فى القفز على ظهر الحمار! نضرب بطن الحمار بأقدامنا فتنتلق بنا تسابق الريح على شاطئ النيل. بدت طفولتى أجمل طفولة فى العالم. لا بد أن موتى أيضاً سيكون أجمل موت فى العالم. سأموت على شاطئ النخيل. أجمل شاطئ فى العالم. يضعوننى فى صندوق منقوش عليه الاسم واللقب العظيم "بروفوسير إل ساداوى!!". لم يعد اللعب يبهرنى ولا الاسم ولا

أى شىء، لا أرغب إلا فى شىء واحد: أن أعود طفلة فى السابعة من العمر تجرى فى الحقول الخضراء الواسعة وراء الفراشات الملونة. الطفولة هى عمرى الذهبى. هى النهر الذى تتدفق منه كل أفكارى. هى منبع الإلهام والإبداع فى حياتى كلها حتى هذه اللحظة التى سوف تضرب فيها الهوريكين سقف البيت وأموت تحت شجرة وفى يدي لعبتى.

بين أصابعى فى تلك اللحظة كان القلم، يتحرك فوق الورقة بأشكال غريبة ورسوم أطفال، أشجار نخيل ساقطة على الأرض، البيوت بلا سقوف ولا نوافذ ولا جدران، الأطفال يلعبون خارج البيوت، تذكرت أننى كرهت البيوت فى طفولتى، والجدران الأربعة والسقف، كنت أحلم بأن الجدران سقطت والسقف انخلع وخرجت لألعب مع الأطفال، كنت أبكى داخل الجدران أطل من بين قضبان النافذة على الأطفال وهم يلعبون، وبينهم أختى.

لماذا يخرج أختى ليلعب خارج البيت مع الأطفال وأنا أبقى مع أمى لأطبخ وأنظف المرحاض؟! وبدا هذا السؤال مناسباً لأبدأ به ورقتى عن التمرد والإبداع فى حياة المرأة المصرية.

### الأسئلة الطفولية

فى طفولتى دارت فى رأسى أسئلة طبيعية ترد لكل الأطفال الذكور والإناث. كنا نتطلع إلى السماء فى الليل يبهرنا ضوء النجوم، ونسأل بالفطرة والطبيعة: "مين خلق النجوم دى كلها؟" ويأتى الجواب: ربنا خلق النجوم. ويأتى السؤال الطفولى طبيعياً بعد ذلك: "ومين خلق ربنا؟" لكن هذا السؤال يبدو للأهل كأنما هو غير وارد، أو المفروض ألا يرد، ولا بد من سد الطريق على عقل الطفل أو الطفلة حتى لا يسأل مزيداً من الأسئلة التى قد تمس المحرمات.

تحت اسم المحرمات يتوقف عقل الأطفال عن طرح الأسئلة الطبيعية، وإن كان الطفل أنثى فإن المحرمات تكون مضاعفة؛ لأن القيم الأخلاقية والاجتماعية والدينية التى تحكم الذكور ليست هى القيم التى تحكم الإناث. بسبب هذه الازدواجية يتوقف عقل البنت عن التفكير فى أشياء قد يفكر فيها أخوها الولد. قد يحلم الولد أن يكون

طياراً يحارب الأعداء، لكن أحلام البنات تختلف. قد تحلم البنت بالزواج وولادة الأطفال دون أن تشعر بإثم اللذة الجنسية.

يرتبط الإبداع في حياة الإنسان بالحلم الطفولي: ماذا أريد أن أكون في حياتي؟! السؤال الأول الذى يبنى عليه الحلم. قالت إحدى البنات لأبيها وهى السابقة من العمر: "عاوزة أكون طيارة أضرب الإنجليز بالقنابل من الجو"، كان الأب يحكى لأطفاله عن الأعداء الإنجليز وكيف ضربونا بالقنابل من الجو. وكان من الطبيعى لفتاة طبيعية أن تحلم بركوب الطائرة وضرب الإنجليز كما ضربونا. كان أبوها يقول الضارب يُضرب، القاتل يُقتل والعين بالعين والسن بالسن والبادى أظلم. وقالت طفلة أخرى فى السابعة من عمرها لأُمها: "عاوزة أكون كاتبة زى بابا" كان الأب كاتباً يمسك القلم ويكتب أشياء تثير خيال الطفلة، لكن الأم كانت فى المطبخ معظم الوقت تقشر البصل والثوم، ولم تكن الطفلة البنت تحلم أن تكون مثل أمها.

وماذا تفعل البنت بأحلامها الطفولية غير المقبولة من أمها وأبيها أو المجتمع من حولها؟! ولماذا يحلم أخوها بأن يكون كاتباً مثل أبيه وعليها هى أن تحلم أن تكون مثل أمها؟! ويأتى الرد الشائع الذى تصمت بعده البنات: لأنك بنت وهو ولد. وإن سألت البنت سؤالاً آخر يقولون: ربنا قال كده. وما أن تسمع البنت كلمة "ربنا" حتى تصمت تماماً. ويكف عقلها عن التفكير فى الأمر. إن ما يقوله الله هو الحق، والله لا يُسأل عن شيء. وتكف الطفلة تماماً عن الأسئلة وترضى بالمصير الذى أراده الله لها.

ومن هى الطفلة التى يمكن أن تتمرد على إرادة الله وتختار لنفسها مصيراً آخر؟! يحتاج الأمر إلى شجاعة وثقة بالنفس حتى تتحدى إرادة الله وتحلم بمصير آخر غير مصير البنات مثيلاتها، يحتاج الحلم إلى خيال وأمل وإصرار على تحقيق الحلم، لكن الإنسان لا يمكن أن يتخيل شيئاً لا يعرفه، وإن لم تعرف الطفلة أن لها عقلاً مثل أخيها الولد، وأنها يمكن أن تكون كاتبة مثله أو مثل أبيها فإنها سوف تعجز عن الحلم بما لا تعرف. فكيف تعرف الطفلة أن لها عقلاً مثل أخيها الولد؟! إن هذه المعرفة تولد مع الإنسان أو الإنسانة، يدرك بالفطرة أنه إنسان مثل الآخرين أو أنها إنسانة وأنها قادرة على التفكير مثلهم. حين ذهبت إلى المدرسة وأنا طفلة أدركت أننى



أفهم مثل أخى وزملائه الأولاد بل أتفوق عليهم. لماذا لا أحلم إنن بأن أكون أستاذة أو كاتبة أو دكتورة أو طيارة أو فنانة فى السينما أو المسرح أو أى شىء آخر أحبه.

تحتاج الطفلة فى أول حياتها إلى من يساندها فى حلمها فى البيت أو فى المدرسة أو أى مكان آخر، كالنبت الأخضر الصغير يحتاج إلى سند يحميه من الرياح التى يمكن أن تقضى عليه. إن حرمت الطفلة هذا السند، إن لم تجد أحداً يشجعها، فسوف يموت الحلم وتنشأ كما يريدون لها أن تكون.

لكن الحلم لا يموت تماماً طالما هى تعيش. إنها تدفنه فى جزء عميق من عقلها، كالصندوق المغلق تخفى فيه أحلام الطفولة والأسئلة الطفولية، تدفن فيه الوعى الطفولى الطبيعى الذى ولدت به، الوعى الفطرى الذى يشكل الأنا الحقيقية وماذا تريد أن تكون. ربما يظل الصندوق مغلقاً طوال حياتها تتزوج وتنجب وتعيش وتموت دون أن تفتح الصندوق. قد يتسرب من الصندوق أشياء أثناء نومها تراها فى الأحلام ثم تنساها حين تصحو وتصحو معها الأنا الاجتماعية المصنوعة غير الطبيعية. هذه الأنا الاجتماعية المزيفة أصبحت تحمل فى العلم والطب النفسى لقباً رفيعاً هو "الأنا العليا" أو الأنا الواعية، (أو الوعى)، وأصبحت الأنا الحقيقية حبيسة الصندوق المغلق هى الأنا الدنيا أو الأنا غير الواعية (أو اللاوعى).

انقلبت الأوضاع فى العلم والطب النفسى، وأصبحت الأنا المزيفة هى الأنا العليا الواعية، والأنا الحقيقية هى الأنا الدنيا غير الواعية. وتسعى وسائل التربية والتعليم (منذ نشوء العبودية) إلى تثبيت هذا الوضع المقلوب وفرضه على النساء والعبيد، باعتباره الوضع الطبيعى أو القانون الإلهى.

أقدم العبيد والأجراء على ثورات امتدت فى التاريخ البشرى حتى يومنا هذا. إلا أن ثورة النساء لم تحدث بعد فى أى بلد من بلاد العالم. إن الثورة تبدأ بالتمرد، وقد أصبح التمرد صفة ذكورية، قد تنطوى ميزات الرجل ذى الرجولة الصحيحة على القوة والشجاعة والإقدام والتمرد والثورة. قد يصبح الرجل المتمرد أو الثائر بطلاً شعبياً يحترمه الناس، لكن المرأة الثائرة المتمردة تبدو للناس شاذة غير طبيعة أو ناقصة الأنوثة.



وهذه إشكالية لا يفتن إليها الرجال الثوار أو الأحزاب السياسية التقدمية التي تحارب الظلم أو العبودية أو الاستعمار القديم أو الجديد، وكذلك أطباء النفس ونقاد الأدب.

### تخطيم الأنا العليا المزيفة

ترتبط صفات الأنوثة منذ نشوء العبودية بالخضوع والطاعة والاستسلام للمصير الأنثوى الذى فرضه الله والمجتمع. منذ الولادة تدرك الطفلة بالوعى الطبيعى الفطرى أنها لا تقبل الخضوع ولن تستسلم للظلم. منذ الطفولة الأولى تدرك البنت القيود التى تفرض عليها، هى تقاومها على نحو طبيعى تلقائى، إنها تنمرّد على القيود بالوعى الذى ولدت به، لكن هذا التمرد سرعان ما يتوقف حين يختفى الوعى الطبيعى تحت طبقات الوعى المزيف مع نمو الأنا العليا الاجتماعية المزيفة، المضللة بالقيم الأنثوية السائدة، والقيم الأخلاقية التى يؤمن بها المجتمع. تتحول الطفلة إلى زوجة خاضعة يحكمها قانون الطاعة، وإلى أم مثالية مضحية من أجل أطفالها وأسرتها، تملأ الرفوف فى بيتها بالمساحيق أو الكتب التى تشيد بالأنوثة الكاملة، والأمومة العظيمة، تردد ما تقوله أمها والنساء من حولها، تفوز بجائزة الأم المثالية، أو الطبيبة المثالية، أو الأديبة المثالية، وكلها جوائز تؤكد بها أنوثتها وأمومتها وقدرتها على الخضوع للقيم التى يحترمها الناس فى المجتمع.

فى الحلم قد تتضخم الأنا الاجتماعية المزيفة وتصبح عملاقاً كبيراً يشبه الصنم الضخم، أو الإله المعبود تحمله فوق رأسها كالتاج، يتحول فى الحلم إلى حيوان مفترس أو ثعبان يهبط من رأسها ويلتف حول عنقها. تصحو من الحلم مذعورة ثم تنام وفى الصباح تنسى الحلم، إن لم تُنسَهُ وحكته لأحد أطباء النفس يفسر لها الحلم على الطريقة الفرويدية الحديثة، هذا الثعبان هو اللاوعى أو الأنا الدنيا أو "الإد" غير الواعى حيث تكمن غريزة الحياة أو شهوات الجنس، ينصحها الطبيب النفسى أن ترقى بنفسها إلى القيم العليا أو الأنا العليا لتكون امرأة مثالية محترمة من الجميع ولا يتهمها أحد بالتمرد أو عدم التكيف مع المجتمع. وتقول لها جدتها: هذا الثعبان فى

الحلم هو عدوك فاقتليه قبل أن يقتلك. وتنسى الفتاة أحلامها وكلام جدتها؛ لأنها تخاف من الثعبان ولا تعرف كيف تقتله.

النسيان هو المقبرة التى يدفن فيها الإبداع أو الوعى الحقيقى الطفولى الذى أصبح يحمل اسما علميا لا يدل عليه وهو "اللاوعى"، والذى يشتمل على غريزة الحياة ومعها غريزة الجنس والشهوات وكل ما يبعث على الخزى والعار فى حياة المرأة المثالية ذات الأنا العليا المتضخمة.

هذا التناقض هو أساس الفكر العبودى السائد فى العالم حتى اليوم. إن غريزة الحياة التى هى أقدم شىء فى الحياة تحافظ على حياة الإنسان هى نفسها شهوة الجنس أخط شىء فى نظر الناس خاصة بالنسبة للمرأة. هذا التناقض نفسه موجود فى العلم والطب النفسى. إن أقدم شىء فى الحياة (غريزة الحياة أو شهوة الجنس) يكمن فى اللاوعى أو ما يسمونه اللاوعى، أو الأنا الأدنى، أو الشيطان محطم الإنسان. والحقيقة أن الأنا الأعلى هى التى تقتل فى الإنسان أقدم ما لديه وهو حياته وعقله وإبداعه الفطرى الطبيعى.

وأصبح على الإنسان (امرأة أو رجلاً)، أن يحطم هذه الأنا الأعلى المزيفة من أجل أن يكون مبدعاً. أصبح على المرأة المبدعة أن تحطم هذا الصنم المزيف المصنوع اجتماعياً منذ الطفولة حتى الموت. إنها عملية صعبة، قد تبدو مستحيلة فى حياة النساء، لهذا تعيش وتموت أغلب النساء دون أن يُسهمن فى الأعمال الإبداعية. ويتساءل نقاد الأدب: لماذا يزيد عدد الأدباء المبدعين عن عدد النساء؟! لماذا يزيد عدد العباقرة من الرجال عن عدد النساء؟! لا يدرسون التاريخ منذ نشوء العبودية، لا يعرفون شيئاً عن القيم الطبقيّة الأبوية السائدة حتى اليوم، لا يعرفون شيئاً خارج تخصصهم (النقد الأدبى) ويردون على أنفسهم قائلين: "العبقريّة صفة ذكورية".

إن أفلقت امرأة من القيود وحطمت الأنا الأعلى المزيفة ومعها القيم الطبقيّة الأبوية السائدة وأبدعت شيئاً فى مجال العلم أو الأدب فإنهم لا يفهمونه، يبدو لهم إبداعها نوعاً من الخروج عن القيم، يحكمون عليه حكماً أخلاقياً أو سياسياً دون أن

يفهموه. وكم تدفن الأعمال الإبداعية للنساء لهذا السبب. يتم تجاهلها باعتبارها غير أخلاقية أو غير وطنية أو غير مؤمنة بالدين، وقد يشخصها أطباء النفس بأنها غير معقولة أو غير عاقلة، ومكانها الصحيح هو المستشفى النفسى.

### عملية الكبت "المكبوت منذ الطفولة"

يسعى الوعى أو الأنا العليا الاجتماعية المزيفة (خاصة فى حياة النساء) أن تجعل نفسها غير واعية بشهوة الحياة أو غريزة الجنس أو غيرها من الرغبات القوية فى حياة الإنسان. بمعنى آخر تصبح الأنا العليا غير واعية بالقوة الإنسانية المبدعة فى أعماقنا التى تحافظ على حياتنا. تصبح الأنا العليا غير واعية بالنهر المتدفق فى أعماقنا منذ الطفولة، ويمكن لهذه الأنا العليا أن تؤلف العديد من الكتب والمقالات التى يهمل لها النقد وتحظى بالجوائز، إلا أنها تظل أعمالا خالية من الإبداع لا تمس وجدان الناس، أو لا تصل إلى النهر المتدفق داخل الإنسان "المكبوت منذ الطفولة".

إن هذا النهر الطفولى المبدع موجود لدى كل إنسان امرأة أو رجلاً. إنه منبع الإبداع يتدفق مع صحوة الذاكرة. إنه ليس صفة يحظى بها فقط العباقرة. إنه ليس إلهاما يسقط علينا من السماء. إنه موجود داخل صدورنا وعقولنا منذ ولدنا من بطون أمهاتنا. إنه حقيقة لا يعرفها العلماء والأطباء الذين يطلقون عليه اسم "اللاوعى"، أو الأنا الأدنى. إنه حقيقة لا يعترف بها أصحاب وصاحبات الأنا العليا المتضخمة اجتماعيا، أو الناضجة سياسيا واقتصاديا وثقافيا؛ لأنها تتعارض مع إحساسهم بالتميز أو العبقرية.

عملية الكبت تحدث فى حياة جميع الأطفال ذكورا وإناثا، لكنها تحدث بدرجة أشد فى حياة البنات. فالبنات تشعر بالعار وإن كانت ضحية اعتداء أو اغتصاب. البنات تشعر بالإثم وإن كانت طفلة لا تعرف ما هو الإثم. تحاول البنات التكفير عن ذنوبها بمزيد من الطاعة والصلاة والخضوع. منذ السابعة من عمرى وأنا أركع وأصلى وأطلب من الله أن يغفر لى ذنوبى. ثم بدأت أدرك أننى بريئة ولم أقترف ذنبا كنت أتصور أن ما يحدث فى أعماقى جريمة، وما يدور فى رأسى من أفكار وما يظهر على جسدى كلها آثام تستوجب دخول النار، ثم تحررت من الإثم حين سمعت أمى تقول: "ما فيش نار ولا حاجة". لقد فتحت هذه العبارة الصغيرة الطريق أمامى. تحررت من



الخوف من نار الآخرة وبدأت أفكر فى حياتى التى أعيشها فى الدنيا.  
ما درجنا على تسميته اللاوعى هو الوعى الأعلى، منبع الإبداع. ما درجنا على تسميتها الغرائز الدنيا هى غريزة الحياة العليا، هى نهر الوعى الغزير الذى نسد عليه الطريق تحت الضغوط الاجتماعية. تبدأ عملية الإبداع بالكف عن عملية الكبت، بإزالة الأحجار التى سدنا بها مجرى النهر.

الإبداع هو اكتشاف هذا النهر وفتح الطريق أمامه. نحن لا نخلق هذا النهر، إنه موجود فى أعماقنا منذ الطفولة.

الإبداع ليس إلا اكتشاف ما هو موجود، وإعادة اكتشافه فى ضوء جديد. الإبداع هو العودة إلى المعرفة الفطرية التى عرفناها فى الطفولة.

أدركت مؤخرا - وبعد أن تجاوزت الستين من عمرى - أننى لم أكتب شيئا لم يكن كامنا فى صدرى منذ الطفولة. همستُ بهذه الحقيقة فى أذن أحد الشعراء فى جنوب أفريقيا، فصاح قائلا: "كنت أظن أننى الوحيد الذى أشعر بهذا".

يحتاج الأمر إلى شجاعة لطرح السؤال الطفولى الأول من نوع: مين خلق ربنا؟ هذا السؤال الطفولى المكبوت هو الذى قاد إلى أعظم الاكتشافات فى عالمنا الحديث، ومنها: الكمبيوتر، والإلكترون، والكويكر، وعلم الكون الجديد. منذ أدركنا أن الأرض كروية وليست مسطحة وأنها تدور حول الشمس وليس العكس، وأن الكون لم يخلق فى ستة أيام بل فى ملايين السنين، وأن المرأة لها عقل وذكاء مثل الرجل، وبالتالي لا يحق له أن يسيطر عليها أو يحبسها فى البيت لتطبخ له أو يفرض عليها الحجاب والعزلة بعيدا عن الحياة العامة.

إلا أن المؤسسات السياسية والدينية فى المجتمع تقاوم هذه الأفكار المتدفقة من المخزون الطفولى القديم، وإلا انهار النظام الطبقي الأبوى، وتحررت الأغلبية الساحقة من البشر من قمع الطبقة الحاكمة أو الأقلية التى تملك النفوذ والمال. وكيف يمكن للأقلية أن تسيطر على الأغلبية الساحقة وتسرق قوتهم وعرقهم؟! كيف يمكن للرجال أن يسيطروا على النساء ويسرقوا منهن الشرف بالإضافة إلى العرق والجهد؟! كيف يمكن أن تستغل الحكومات شعوبها، وكيف يمكن أن يسيطر منطق القوة المسلحة على



الحق فى السياسات الدولية والمحلية؟! كيف يتحقق ذلك دون تخويف الأغلبية الساحقة من النساء والرجال بالقوة المقدسة فى السماء القادرة على البطش بالتمردين والمتمردات الذين يرفعون رايه العصيان ضد إرادة الله والوطن والملك.

فى طفولتنا فى المدارس كنا ننشد كل صباح فى الطابور قبل الدخول إلى الفصول: الله الوطن الملك. ننطلق المفردات الثلاث فى نفس واحد، كأنما هم شىء واحد، ومن يعصى أحدهم فقد عصى الآخر، أو من يهتف بسقوط أحدهم فقد هتف بسقوط الآخر. بعد سقوط الملك عام ١٩٥٢، خطر لى السؤال الطفولى، أيسقط معه الاثنان الآخران؟ وظل السؤال مكبوتا فى المخزون الواعى العميق المسمى باللاوعى حتى بلغت الخمسين عاما ودخلت السجن، حيث أدركت أن الملك لم يسقط. فقط تغير اسمه.

### الإبداع والشيطان

مع تصاعد القوى السياسية الدينية فى بلادنا منذ السبعينيات من القرن العشرين اشتدت القيود على النساء والفقراء. لقد زاد الفقراء فقرا وحرمت الأغلبية الساحقة من الضرورات المادية، ولا بد من قمعهم بالوسائل الروحانية ومزيد من المواءمات الدينية. انتشرت ظاهرة التدين بين الرجال وظاهرة الحجاب بين النساء. اشتدت عمليات التخويف من عذاب القبر والحرق فى نار جهنم الحمراء وتعليق المرأة من شعرها يوم القيامة إن خالفت الله أو الأب أو الزوج. تختلف القيم التى تحكم الذكور عنها عند الإناث. يهتف الذكور: الله! الوطن الملك، لكن الإناث يهتفن: الله الأب الزوج. فى ندوة بإحدى كليات جامعة القاهرة عام ١٩٩٢ وقفت إحدى الأستاذات الكبيرات تعارض ما قلته عن العلاقة بين التمرد والإبداع، كانت تلف رأسها بحجاب سميك وهتفت بغضب: طاعة الزوج من طاعة الله! ثم أضافت أن ما أقوله ينتمى إلى الشيطان.

وتساءلت لماذا ارتبط الإبداع بالشيطان؟ لماذا نقول مثلا: شيطان الفن، أو شيطان الشعر؟ ولماذا نشعر بلذة حين نقرأ قصيدة من الشعر؟ أو حين نسمع قطعة موسيقية؟ أو نرى لوحة فنية؟ أو نقرأ رواية؟ أو نشهد رقصة بديعة؟!

إن ارتباط الشيطان بهذه اللذة الفنية لا يمنعنا من الإحساس بها. وبالمثل إن

ارتباط الشيطان باللذة الجنسية لا يمنعنا من الإحساس بها. فهل توجد علاقة بين لذة الإبداع ولذة الجنس؟!

حاول العلم أو الطب النفسى حل هذه الإشكالية أو هذا التناقض، بالنظرية القائلة إن منبع هذه اللذة هو اللاوعى، أو الأنا الأدنى، حيث تكمن الشهوات الشيطانية والغرائز (منها غريزة الحياة)، ولا بد أن منبع الإبداع هو هذا اللاوعى، ومن هنا ترابط الإبداع بالشيطان.

كيف إذن نشجع أطفالنا من الذكور والإناث على الإبداع وهو يرتبط بالشيطان؟! كيف نصور لهم أن لذة الجنس آثمة وفاسدة مع أنها غريزة الحياة الواعية القادرة على حمايتنا؟

لولا غريزة الحياة القوية المبدعة لاندثرت الحياة من فوق الأرض. لولا الإبداع الإنسانى المستمر ضد الموت والقيود والقمع لاندثرت الحياة فوق الأرض. لهذا يبدو الرجل المبدع متمردا ثائرا ضد كل القيود التى يمكن أن تضعف وعيه وإبداعه ومنها القيود الجنسية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية. وقد يغفر المجتمع للرجال المبدعين لأنهم رجال، ولأن "الرجل لا يعيبه إلا جيبه"، أما النساء أو الفقراء من الرجال المبدعين فإن المجتمع لا يغفر لهم شيئا، بل إن حسناتهم قد تنقلب إلى سيئات، ويحظى بالجوائز قلة من الرجال يحملون لقب عباقرة، يضربون مثلا شائعا للإبداع بأنه الفوضى وعدم المسئولية والتعددية الجنسية. وكم اشتهر هذا الشاعر الكبير بأنه زير نساء أو اشتهر هذا الأديب الكبير بأنه يشرب الخمر أو مدمن على الفساد ولا يحافظ على مواعيده أو وعوده ولا يكاد يفيق من غيبوبة الإبداع أو اللاوعى.

إلا أن هذه الغيبوبة وهذه الفوضى أو اللامسئولية لا تحدث مع أصحاب النفوذ والسلطة. إذ سرعان ما يفيق هذا العبقرى الكبير ويصل قبل مواعده المحدد مع الوزير أو الرئيس. نحن نعيش هذه الازدواجية فى القيم كل يوم دون أن ندركها، أو ندركها، لكنها تمر علينا، نتقبلها صاغرين؛ لأنها القيم السائدة، قد يعتبرها بعض المفكرين الكبار جزءا من هويتنا الوطنية الأصلية يجب الحفاظ عليها كما نحافظ على ختان

الإناث وفرض الحجاب عليهن حفاظاً على الفضيلة والعفة والأخلاق.  
حقيقة الأمر أن الإبداع لا يعنى الفوضى واللامسؤولية والعربدة فى حانات الليل أو الانتقال من امرأة إلى امرأة أو من رجل إلى رجل. إن صفة "الدون جوانية" نقيض الإبداع فى الرجال والنساء. إن هذا الأديب الكبير الدون جوان لم يعرف لذة الجنس ولا لذة الإبداع، وبالتالي فهو دائم البحث عنهما دون جدوى. كالمعدة المريضة لا يزيدها الماء إلا ظمأً. قد تظهر لنا صورة هذا الأديب (أو الأديبة) فى الصحف كل يوم أو كل أسبوع. قد يكتب الآلاف من المقالات والمئات من الكتب. قد يمارس الجنس مع نساء العالم. قد يحظى بالجوائز الكبرى والصغرى، إلا أنه يظل دائماً كالمعدة المريضة لا يزيده الماء إلا عطشا.

إن انتشار هذه الصورة عن الشخص المبدع لا تعنى أنها الحقيقة، كما أن انتشار القيم المزدوجة فى بلادنا لا يعنى أنها القيم الإنسانية الصحيحة؛ لأن ازدواجية فى حد ذاتها مناقضة للأخلاق. إنها تعنى الكذب، وتعنى الظلم، والسبب فى انتشارها آلاف السفين واستمرارها حتى اليوم (ومنذ نشوء العبودية) ليس لأنها صحيحة وعادلة؛ بل لأنها تفرض بالحديد والنار على الأغلبية الساحقة، بقوة البطش السياسى والدين معاً. وقد يكون هذا البطش خفياً مستتراً وراء كلمات جميلة من نوع الطاعة والفضيلة والإيمان والمثالية والوطنية والشرف والأخلاق والأمومة والأنوثة... إلخ.

وكيف يتمرد الإنسان على هذه الكلمات الجميلة التى يرضعها فى البيوت والمدارس والجوامع والكنائس وأماكن العمل واللهو، فى العائلة والدولة؟ وما القوة الكامنة داخل المرأة (أو الرجل) التى يمكن أن تضحى بالجوائز والسمعة الاجتماعية الطيبة ورضا الله والوطن والملك، والأمان الاقتصادى والعائلى فى كنف الأب أو الزوج؟ ما هى القوة التى تجعل كتابة قصة قصيرة أو أبيات قليلة من الشعر أهم من كل الجواهر والجوائز فى الدنيا والآخرة؟!

### لذة الإبداع

ترتبط قوة الإبداع باللذة الكبيرة المصاحبة لعملية الإبداع ذاتها بصرف النظر عن العواقب أو النتائج، وهى تشبه قوة غريزة الحياة، بل إنها هى قوة غريزة الحياة



ذاتها. إنها الوعي الأعلى الإنسانى الذى تم تجهيله وتأثيره وتسميته اللاوعى. هذه اللذة يحسها الأطفال فى بداية الطفولة الأولى حين يلعبون، ينتفض كيانههم بلذة طاغية تشمل الجسد والعقل والروح فى كيان واحد كلى لا يمكن فصل أحدها عن الآخر. هذه اللذة تفوق اللذة الجنسية ولذة الأكل ولذة النوم، ويعرف المبدعون والمبدعات هذه اللذة، التى تجعل الواحدة أو الواحد منهم ينسى الأكل والنوم والجنس ويستغرق فى الكتابة أو الرسم أو أى عمل آخر. هذه اللذة الطاغية تتضاءل إلى جوارها ملذات الدنيا والآخرة. هذه اللذة الطاغية قادرة على تحويل أى خسارة إلى مكسب، وأى يأس إلى أمل، وأى ضعف إلى قوة.

هذه اللذة تصاحب العمل الإبداعى وتنتهى بانتهائه، وهى التى تجعل المبدعة أو المبدع يبدأ يعمل من جديد، لا يتوقف عن الإبداع حتى الموت. يتلاشى الماضى والحاضر والمستقبل فى لحظة واحدة هى لحظة الإبداع، هى اللحظة الحاضرة المحدودة إلى الأبد، هنا والآن. "أنا أكتب رواية" تنطقها الكاتبة الأدبية بلذة أكبر من أن تقول "أنا كتبت رواية". إن الفعل الحاضر هو اللذة وهو الإبداع وليس هو الفعل الماضى.

لهذا السبب يبدو كل عمل إبداعى ناقصا لا يكتمل أبدا. إن العمل الإبداعى ما هو إلا إشارة إلى عمل إبداعى آخر أكثر إبداعا. إذا ركزنا على العملية الإبداعية ذاتها أثناء حدوثها هنا والآن فإنها تبدو موحية أكثر، تصبح مغامرة ممتعة فى المجهول، وليست إنتاجا من الأعمال أو الكتب أو اللوحات، التى تبدو ناقصة عقيمة. إن لذة الإبداع مثل لذة الحياة تبلغ ذروتها هنا والآن.





---

# الممارسة السياسية للمرأة العربية

---



---

## مصير الرائدات

---

### سلمى الخضراء الجيوسي

---

حينما تغمرني البهجة إزاء هذا الفيض من الكاتبات العربيات المعاصرات، الباحثات منهن والأديبات، فإنني أتساءل: هل ستشعر بهذه الدهشة باحثة مثلى فى عام ٢٠٥٠، أى بعد جيلين من الآن؟ أعتقد أن هذه الباحثة ستكون قد تجاوزت المرحلة التى يمكن أن يملأ قلبها مثل هذا الاندهاش إزاء ما يتبدى من قدرات فكرية وإبداعية لدى النساء، وإزاء جرأتهم وشجاعتهم، وإزاء ذلك الفيض العارم من المواهب والإبداع والتصميم على دخول ميدان ظل حكراً على الرجال لقرون كثيرة طال أمدها<sup>(١)</sup>. وأحسب أنه بحلول سنة ٢٠٥٠ سيكون بروز كاتبة مهمة قد أصبح أمراً متوقعاً لا حدثاً بارزاً، على أنه لن يكون أبداً حدثاً عادياً فظهور كاتب متميز لا يمكن أن يكون أبداً حدثاً عادياً.

إن القول بأن النساء أقل حظاً فى مواهبهن الفطرية من الرجال قول مرفوض تماماً، ولن أدخل هنا فى أية مباحكة حول هذا الموضوع. أما أن النساء قد تخلفن عن الركب فى التاريخ الأدبى، فيجب أن يعزى إلى إشكالات أساسية فى التوجه والإعداد والتوقعات، وإلى ضالة الفرص التى كانت متاحة لهن بحكم انشغالهن الطبيعى بشئون الأمومة، وبما فرض عليهن من أدوار تقليدية كزوجات وربات بيوت. وما أحسب أن مقالة فرجينيا وولف (غرفة لى وحدى) *Virginia Woolf, A Room of One's Own* إلا صورة من شكوى العصر إزاء هذا الوضع المفروض على المرأة بحكم جنسها وحسب. ويضاف إلى ذلك أن إنتاج النساء أغفل أو طمس الكثير منه فى عالم يسوده الرجال، والأدب العربى القديم خير شاهد على ذلك. إذ يبدو أنه كان عندنا ذخيرة لا يستهان بها من شعر النساء العربيات، ولكنه لم يحفظ وفقد أكثره. فنحن نقرأ فى كتب تاريخ الأدب كيف كان الشعراء ورواة الشعر من أمثال "حماد" الراوية الشهير يحفظون، إضافة إلى شعر الشعراء، آلاف الأبيات للنساء الشاعرات؛ لذلك فإن ضالة



حجم ما وصلنا من شعر للشاعرات العربيات لابد أن يُردَّ إلى عوامل خارجية لا علاقة لها بجودة الشعر، إذ يبدو لي أن هذا الشعر لم يَرُقَّ لجامعي الشعر في العصور الكلاسيكية. ونحن نعرف أن كلا من أبي تمام (٨٠٤ - ٨٤٥) والبحتري (٨٨٢ - ٨٩٨) - وهما من أبرز شعراء الإمبراطورية العربية الإسلامية أيام مجدها في العصر العباسي - قاما بتحرير مجموعتيهما: وسماها كل منهما ديوان الحماسة، دليلاً على اهتمامهما الشديد بموضوع الحماسة وبالشعر الذي يفاخر بالشجاعة في الحرب وبالفروسية والفحولة والرجولة، مما يتطلبه دفع الغزاة وحماية شرف القبيلة وسلامتها. وأحسب أن شعر النساء قد أهمل لأن الشاعرات لم يعنين بموضوع الحماسة هذا. وربما كانت الخنساء هي الشاعرة الوحيدة التي وصلنا شعرها كاملاً؛ وذلك، على الأغلب، لأن شعرها قد كتب على منوال شعر زملائها من الشعراء الرجال: فمراثيها لمقتل شقيقها صخر مفعمة بمواضيع الحماسة والفروسية التي كان يتصف بها ذلك الشقيق المقدم. وكان شعرها يتميز بلهجة عالية بارزة في شعر الشعراء العرب حتى وقتنا الحاضر. ويبدو أن الثقافة العربية في ذلك العصر لم تكن لتنسجم مع شعر يصور تجارب النساء وأمزجتهن، مما أدى إلى إسقاط الكثير من الشعر النسوي<sup>(٢)</sup>، كما أنه قد يفسر ما أصاب إبداع المرأة من إهمال عبر العصور.

لذلك لم يكن لدى النساء العربيات نموذج شعري نسوي جيد يُحتذى به حتى أواسط القرن العشرين. ومع بداية عصر التنوير وتوافر فرص التعلم لبعض النساء منذ أواخر القرن التاسع عشر أخذت المرأة تسهم في التيارات الثقافية السائدة في ذلك الحين وخاصة في مجال النثر. أما الشعر فقد ظل مطلب النساء الأكثر طموحاً، وكان بعض من اشتهرن من الكاتبات مثل مي زيادة (١٨٨٦ - ١٩٤١) وملك حفنى ناصف (١٨٨٦ - ١٩١٨) إلى جانب ما طرحنه من أفكار حول حقوق المرأة ومكانتها في المجتمع قد جربن كتابة الشعر كذلك. ولكن المبدعات قبل الخمسينيات من القرن العشرين لم يتركن موروثة شعرياً متميزاً، وبقيت أهميتهن للأجيال اللاحقة تكمن فيما قدمنه من أفكار عبر النثر، ولم تقم أسس حقيقية لتراث نسوي في الشعر العربي إلا في أواسط القرن الحالى مع ظهور نازك الملائكة (المولودة عام ١٩٢٣) وفدوى طوقان

(المولودة عام ١٩١٧) وشاعرة أو اثنتين غيرهما. ثم ما أن بدأت الفتيات العربيات من جميع أنحاء العالم العربى يقتحمن عالم الأدب بكثرة حتى كانت الفنون الروائية الحديثة قد ترسخت بوصفها جنسا أدبيا بارزا فى الأدب العربى الحديث<sup>(٣)</sup>، فاستهوت عددا كبيرا من المواهب النسائية خلال السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن. ولم تكن هؤلاء الروائيات وكاتبات القصة القصيرة مديونات فقط لمن أرسوا قواعد الفنون القصصية من الرجال، بل كن كذلك مديونات لليلى البعلبكي وجراتها ونظرتها الحداثية فى روايتها الثورية أنا أحيا (١٩٥٨) ومجموعتها القصصية سفينة حنان إلى القمر (١٩٦٢) اللتين شكلتا هجوما صارخا على المجتمع فاجأ حساسية القراء النسوية وتعرية العوائق الكبرى أمام حرية المرأة ومنزلتها فى الثقافة العربية.

بحلول السبعينيات من القرن العشرين بدأت النساء العربيات رحلتهم التجريبية الوعرة فى فن الرواية والقصة القصيرة. فكان عليهن خوض معركة صامقة لكنها حازمة على جبهات عدة، وحيث إنه لا يمكن إقامة أى شىء دون جهد، فقد استغللن الوقت (الذى لم يكن متاحا للكثيرات منهن) فى ممارسة فنهن وتشبيده على أسس كانت لا تزال غضة، وذلك لإنشاء تراث أدبى نسائى يتبنى أغلبه قضية المرأة، مستقلا عن إنتاج الرجال، فكان بذلك كاتبات على جانب كبير من الجدية.

لم تلجأ هؤلاء الكاتبات إلى قصص الحب العاطفية الرومانسية أو الهروبية، بل اندفعن بصورة مباشرة نحو القضايا الإشكالية وسبر غور المسائل المتعلقة بالمجتمع، وابتعدن بصورة تلقائية - على ما أعتقد - عن الكتابة من أجل التسلية أو الترويح أو لإشباع العطش للحب وتغذية الغرائز والرغبات الجنسية المكبوتة عند القراء. (فليس لدينا بين الكاتبات مقابل ليوسف السباعي أو لإحسان عبد القدوس، الروائيين المصريين المشهورين بهذا النوع من الروايات العاطفية). وإذا أخذت هؤلاء الكاتبات يضيفن على ما كتبن الكثير من التعاطف والحدس الأنثوى إلى جانب الرهافة ورقة المشاعر التى تميز النساء، رحن يعالجن بصراحة وبكثير من الجرأة أحيانا المشاكل الأكثر جدية وإقلاقاً التى ابتليت بها النساء فى حياتهن.

وحيث إن الكاتبات اللواتى يشكلن المهاد لهذا الجيل من الكاتبات الجديديات كن

فى الغالب يعالجن كتابة المقالات، فسوف أركز فىما يلى على من كتبن منهن فى المجال الفكرى، ولأن أعمالهن تشكل الأساس الأول للجراة والاستقلالية التى شاعت فى عصرنا الحاضر عند كاتبات القصة فى العالم العربى، ولكى أكشف عن تيار كان يسرى منذ بدايات القرن العشرين، وبعد أن أتعرض لتيار الأفكار الأنثوية فى العالم العربى منذ نهاية القرن التاسع عشر، سأحدث بإيجاز عن مى زيادة التى كانت داعية بارزة لمكانة المرأة فى المجتمع. ثم أنتقل إلى التركيز على ما طرحته من خدمة لقضية المرأة ثلاث كاتبات بارزات: اللبنانية نظيرة زين الدين (١٩٠٨ - ١٩٧٦) والمصرية درية شفيق (١٩٠٧ - ١٩٧٥) والعراقية نازك الملائكة (المولودة عام ١٩٢٣). وقد عُنم على كتاباتهن عن المرأة لسبب أو آخر أو طواها النسيان فى أقل تقدير، على الرغم مما تتميز به هذه الكتابات من أصالة وما تحتويه من حجج نافذة.

عندما كنت أنمو نحو الصبا فى فلسطين كان اسم مى زيادة (١٨٦٦ - ١٩٤١) يتردد صدها عاليا حولنا. كانت مى<sup>(٤)</sup> تتمتع بشخصية فريدة بما امتازت به من صفات نادرة، وبمنداها الأدبى الأنيق الذى كان يضم شخصيات بارزة هم نخبة الأدباء فى مصر فى ذلك الحين. ولو أن مى ظهرت فى الجيل المعاصر الذى كثرت فيه الكاتبات المتميزات لبرزت من بينهن كذلك. كانت تتمتع بالجمال والجاذبية والذكاء وسعة الاطلاع والتهديب الكبير، وهذا يذكرنا بالقرن الأول بعد الإسلام (القرن السابع - الثامن الميلادى) عندما كانت سكىنة بنت الحسين، حفيدة الرسول (ص)، تلك السيدة الجميلة المثقفة، تعقد مننداها الأدبى الشهير تستقبل فيه الشعراء والأدباء بجوار الحرم المقدس<sup>(٥)</sup>. أما فى الأزمنة الحديثة فتطلع علينا صورة مى الباهرة: كما تبدو فى الأبيات التالية:

أنت روحانية لا تدعى	أن هذا الحسن من طين وماء
وانزعى عن جسمك الثوب يبن	للملا تكوين سكان السماء
وأرى الدنيا جناحى مَلَك	خلف تمثال مصوغ من ضياء <sup>(٦)</sup>

وهى أبيات من قصيدة للشاعر المصرى إسماعيل صبرى (١٨٥٤ - ١٩٢٣) كتبها فى مطلع القرن العشرين، وكان من الرواد المواظبين على حضور منتدى الثلاثاء الأدبى -



أقول كانت هذه الصورة تتجلى فى مخيلتنا عندما كنا نتمو فى جو مليء بأخبار إنجازها الشخصى، وبقدرة المرأة على مغالبة تراثها الاجتماعى وإثبات موهبتها وشخصيتها. ومع ذلك فإن قصة نهايتها المأساوية ضحية تجنى الرجل على سلامتها العقلية<sup>(٧)</sup> تعيد إلى الذاكرة المصاعب التى واجهت النساء باستمرار (وما زالت تواجههن) فى عالم يتحكم فيه الرجال.

غير أن مى كانت على الرغم من شجاعتها الفذة وثقتها العالية بالنفس، حذرة فى تقويم وضع المرأة فى العالم العربى. نعم، لقد استحوذ عليها الانشغال بمشاكل المرأة إلا أنه لم يكن انشغالا متطرفا. وتميزت كتاباتها إجمالا بالحذر فى معالجة الأفكار وباللياقة واحترام التقاليد التى رأت أنها منغوسة عميقاً فى ثقافتنا. ولم يكن فى ذلك أى رياء، فكل ما قالته أو كتبتة كان، ولاشك، ينم عن لياقة فطرية أصلية. وقد كتبت تقول: "أقرأ أحيانا ما يجعلنى أتساءل ما إذا كان ذلك كلاماً صريحاً لكاتب جريء، أم أنه لكاتب يعوزه الصقل والتهذيب"<sup>(٨)</sup>. أما أخلاقيات مى فقد كانت جزءا طبيبا من التنوير الخلقى المثالى كما نراه عند عدد من الكتاب الرواد من جيلها، مثل جبران خليل جبران (١٨٨٣ - ١٩٣١) وأمين الريحانى (١٨٧٦ - ١٩٤٠)، اللذين مزجا أفضل القيم المتوارثة مع أفضل ما اكتسباه نتيجة الاحتكاك بالثقافة الغربية، وخرجا بأفكار ومواقف تتواءم مع الأزمنة الحديثة. أما الثورة الجنسية والانشغال بمشاكل الجسد الأنثوى التى انخرط فيها، فيما بعد، عدد من مؤيدات الحركة النسوية من الكاتبات من أمثال نوال السعداوى، تلك المثال الرائع للشجاعة والذكاء الأنثويين، فقد ظلت رهينة المستقبل.

وتؤكد مى فى محاضرتها "النساء والتمدن" أن شقاء البشرية المستمر على الرغم من كل التقدم الحضارى يكمن فى "وضع النساء المتخلف وهن يشكلن نصف البشرية"<sup>(٩)</sup>. ومن الملفت للنظر أنها تصف فى المحاضرة نفسها الأدوار التى أنيطت بالمرأة عبر التاريخ، وهو وصف يجد ما يشبهه فى الحركة النسوية المعاصرة فى العالم أجمع، إذ تتحدث عن أدوار الخادمة والدمية وعارضة الأزياء (دون أن تذكر دور البغى، أقدم الأدوار وأشدّها إذلالاً)، فهى تقول: "لقد بدأت المرأة جارية مهينة، ثم تطورت إلى



طفل ناقص العقل، ثم إلى دمية يعبت بها أسيادها كما يروق لهم، ثم إلى تمثال تزيينه الأثواب الحريرية والمجوهرات الثمينة". وفى النهاية تؤكد مى أن تاريخ المرأة هو تاريخ مفعم بالقسوة وآلام التضحيات<sup>(١١)</sup>. وبعد هجوم تشنه على فلاسفة الإغريق وأفلاطون<sup>(١٢)</sup> على وجه الخصوص لاحتقارهم المرأة، تأتي على ذكر السيد المسيح ومحمد (ص) اللذين كانا أول من رفع من شأن المرأة ومنحها حقوقها<sup>(١٣)</sup>. ثم تضيف إن الحضارة تزدهر الآن، على كل حال، وسيكون القرن العشرون قرن المرأة، كما تنبأ فيكتور هيجو، لأن النساء الآن بدأن يفتحن عيونهن إلى النور فى جميع أنحاء العالم<sup>(١٤)</sup>.

وكان ثمة عدد آخر من النساء اللواتى كتبن عن المرأة وحررن مجلات تبحث فى قضاياها، وأعربن عن وعى نسوى حقيقى، ولكن هذا الأدب النسوى الوليد ظل يشكل جزءاً ضئيلاً من مجمل النتاج الأدبى الذى - إذاك - كان لا يزال من إنتاج الرجال الذين لم ينتبه معظمهم إلى إمكانات المرأة، أو لم يكونوا مؤمنين بهذه الإمكانيات. هذا يظهر كذلك فى كتاباتهم الحالية عن الحداثة، حيث لا يجد المرء سوى القليل فيها عن القضية النسوية وتأثيراتها المتشابكة فى مختلف ميادين الحياة وفى الرؤيا الحداثية التى لا يمكن أن تتجزأ. ويبدو أحياناً فى تصورات هؤلاء الكتاب أنه يمكن لحقل الفلسفة والأفكار بكامله، وللحياة الاقتصادية والسياسية وللنضال ضد الاستعمار لإقامة صرح الحياة والتخطيط لها، يمكن لهذه المجالات جميعاً أن تسير بخطوات ثابتة دونما أى اعتبار جدى للقضية النسوية من حيث المشاركة والمسؤولية.

لكن ثمة عدداً من الرجال أسهموا فى معركة تحرير المرأة منذ نهاية القرن التاسع عشر. الكاتب الذى يقفز إلى الذهن هنا هو بالطبع قاسم أمين الذى كان أول رجل يتصدى لمعالجة القضية بالتفصيل. لذلك فإن كتاباته الأولى المعادية لتحرير المرأة تدعو إلى الدهشة. فعند عودته من فرنسا فى نهاية القرن التاسع عشر راح يكتب مقالات يحمل فيها على المرأة المصرية ويدعو إلى بقائها فى المنزل وانشغالها فى الواجبات المنزلية وحسب. ولكن سيدة أعادته إلى سواء السبيل، إذ كانت الأميرة نازلى فاضل (ابنة مصطفى فاضل صاحب أكبر مكتبة فى ذلك الحين تطورت فيما بعد إلى دار الكتب) تعقد منتدى أدبياً فى منزلها يحضره النخبة من الشخصيات القاهرية مثل:

سعد زغلول وإبراهيم المويلحي والشيخ محمد عبده والكاتب السوري أديب إسحاق. وقد ساءها موقف قاسم أمين هذا فطلبت من الشيخ محمد عبده أن يقنعه بالتوقف عن حملاته "فالنساء المصريات لم يكن متخلفات كما وصفهن"<sup>(١٤)</sup>. فدعا الشيخ محمد عبده قاسم لزيارة نازلي بصحبته، وأدى ذلك إلى تغيير قاسم أمين، فبدأ بعدها يدعو إلى تحرير المرأة في سلسلة من المقالات نشرها تباعاً عام ١٨٩٩ في صحيفة "المؤيد" ثم جمعها في العام نفسه في كتابه المشهور "تحرير المرأة"<sup>(١٥)</sup>.

كان موقف قاسم أمين في البداية مثل غيره من مناصري القضية النسائية، ذكورا وإناثا، يكشف عن رأى متردد حول تحرير المرأة، كما يكشف عن نقص في التوجه وميل لمراعاة التقاليد الموروثة مع نبرة اعتذارية لترضية المحافظين.

وقد بدأت النساء المصريات يطالبن بحق التصويت منذ عام ١٩٢٠ وكانت أولاهن منيرة ثابت التي كتبت عدة مقالات في صحيفتي "السفور" و"الأهرام" ثم أسست صحيفة "الأمل" (وهي صحيفة تدافع عن حقوق المرأة) وأخذت تطلب فيها بحق التصويت للنساء وبعضوية البرلمان. ومن الطريف أن لهذا ما يقابله زمنياً في البلدان الغربية، ففي عام ١٩١٩ انتخبت ليدي آستور لعضوية البرلمان فكانت بذلك أول امرأة بريطانية تتبوأ مثل هذا المركز، وفي عام ١٩٢٢ صدر التعديل الدستوري التاسع عشر الذي يعطى المرأة في الولايات المتحدة حق التصويت. وعندما يقرأ المرء عن المؤتمر السوري العام المنعقد في دمشق في نهاية آذار - مارس من عام ١٩٢٠ بعد الحرب العالمية الأولى لوضع لائحة الدستور للحكومة العربية التي شكلها في دمشق الأمير فيصل بن الحسين (والذي أصبح فيما بعد الملك فيصل الأول في العراق)، ليشعر بالدهشة والحبور إذ يرى أن فقرة من فقرات تلك اللائحة تعطي كل سوري (بما في ذلك المرأة تضميناً) حق التصويت وعضوية البرلمان. ولكن من المؤسف أن المؤتمر الذي ناقش فقرات الدستور واحدة واحدة منعه دخول الاستعمار الفرنسي في تلك السنة من تثبيتها بكاملها في صلب اللائحة وهكذا أحبط، للأسف، مسعى حميد مبكر نحو تحرير المرأة. أما الفقرة إياها المتعلقة بحقوق المرأة فقد تقرر بعد نقاش حاد وتجنباً للصدام مع الرجعيين أن تصاغ على هذا: "لجميع السوريين الحق في التصويت وفي

عضوية البرلمان". ويقول المؤرخ الفلسطيني محمد عزت دروزة (الذى كان يعد آنذاك، مثل الفلسطينيين جميعاً، مواطناً فى سوريا الكبرى) "إن الفقرة صيغت بهذا الشكل لكى تشمل النساء كذلك"<sup>(١٦)</sup>.

هذا يبين بوضوح الجو المتحرر الذى ساد فى بعض البلدان العربية فى بداية عصر التنوير، ولولا تدخل الاستعمار لرأينا تحرراً مبكراً للمرأة فى سوريا الكبرى ثم فى أنحاء أخرى من العالم العربى. ولكن نزعة محافظة فيما بعد، بدأت تظهر فى الثلاثينيات وأخذت تقوى مع مرور السنين وغذاها عاملان مؤثران: الأول سيطرة الاستعمار التى ولدت ردة فعل معادية بين العرب ضد التحرر الغربى وما يتبناه الغرب من حرية اجتماعية. والثانى قيام الحركات الدينية فى العالم العربى.

ولم تستطع المرأة المصرية أن تتمتع بحق التصويت حتى أواخر الخمسينيات، وهو حق عارضه باحثون وكتاب من أمثال د. عائشة عبد الرحمن، إذ كتبت تقول: إن النساء خلقن لأداء وظيفة الإنتاج بوصفهن أمهات قادرات، وهو دور - كما تقول - حساس ومتميز، ويلبى حاجة كبيرة فى المجتمع. ويعجب المرء إذ يرى سيدة وهى لما تزل فى بداية مسيرتها الواعدة وممن يحسبن شاهدات على كفاءة المرأة وتفوقها فى حقول المعرفة التى كانت حكراً على الرجال فى الماضى، تنقلب على بنات جنسها فتستثنيهن من أدوار أكثر تنوعاً فى المجتمع<sup>(١٧)</sup>، كل حسب طاقتها ومواهبها. ولكن موقفها هذا والمواقف المحافظة الأخرى، قبلها وبعدها، كانت تقابل بالتحدى الرائع والمفحم ممن قمن لنصرة المرأة والدفاع عن حقوقها وحريتها. وسأتناول فيما يلى أفكار ثلاث منهن سبق ذكرهن، وأبدأ بنظيرة زين الدين.

### نظيرة زين الدين

أحرزت نظيرة زين الدين الشهرة عندما صدر كتابها السفور والحجاب عام ١٩٢٨ فكانت أبرز نصير للمرأة حتى ذلك الحين فى لبنان وفيما جاورها من بلاد شرقى المتوسط، وكانت لا تزال فى العشرين من العمر. يعرض الكتاب نقاشاً مفصلاً ضد الحجاب وضد العزل المتشدد المفروض على المرأة المسلمة، وكبت إرادتها وطمس حقوقها. ولم يستند الكتاب إلى حجج علمانية وحسب، بل استند أكثر من ذلك إلى



القرآن الكريم وأحاديث الرسول (ص)، وهذا ما أحسبه عملا فذا في تلك الأيام. ويبدو أن نظيرة لم تقصد في الأساس أن تكتب كتابا كاملا حول الموضوع بل محاضرة قصيرة وحسب، إذ تقول في المقدمة:

”بدأت أدرس شئون الشرق وأحوال المرأة فيه، منذ بدأت أفهم معنى الحق والحرية، واستقلال الإرادة، والاعتماد على النفس، وعدم كفاية التقليد في دين الله، بل عدم جوازه، فما أغرب ما رأيت فيما درست، وما أكثر ما ساءني، وما أعظم ما كظمت، حتى حدث في الصيف الماضي ما حدث في دمشق من ضغط لحرية المسلمات، ومنع لهن من السفور، والتمتع بالهواء والنور، فتناولت القلم لأظهر في محاضرة موجزة ما في النفس من ألم، فإذا بقلمى يمشى في إثر نفسى، وإذا بنفسى المتألة تطلب المزيد في البيان، وقد انفسح لها مجال للبحث عن أمراض اجتماعية، نهكت قوانا ونحن نكابر في العقول والمحسوس إخفاء لها، كأننا آلينا أن نعصدها لتقوى علينا ولو عاد الغرور بالخسران ومما يدمى قلبى أننا نشقى، مع أن عقاقير الشفاء من الشقاء في يدنا، ذلك بتحكيم العقل المطلق، أمامه السنة والقرآن. فأضحت المحاضرة محاضرات ضافية<sup>(١٩)</sup>.

وتؤكد نظيره في الكتاب كله استنادها إلى كلمة القرآن الكريم وأحاديث الرسول (ص)، بالإضافة إلى المنطق وحكم العقل حيث تقول إن الاثنين متشابكان في المضمون، فالدين والعقل يساند أحدهما الآخر ولا يمكن الفصل بينهما<sup>(٢٠)</sup>، وتورد الأفكار المعادية لتحرير المرأة وتدحضها بالحجة الدامغة من النصوص الإسلامية. وقد أحدث كتابها ردة فعل كبيرة نراها مما وصل نظيرة من رسائل وما نشر من مقالات في صحف لبنان، وفي أنحاء أخرى من العالم العربى، وكذلك في المجتمع العربى فى الأميركتين. والطريف فى الأمر ما تلقته من ردود الفعل الموالية من كتاب ومفكرين عرب بارزين، ولكنها فى الوقت نفسه تلقت ردودا لاذعة وتأنيبا شديدا من على منابر المساجد حيث اتهمت بالردة وبالاختلاق، وتعرضت لمحاولات اغتيال عديدة. واستمر ذلك الضجيج سنة كاملة جمعت بعدها أقوى ما تلقته من ردود، الإيجابى منها والسلبى، فى كتاب جديد بعنوان ”الفتاة والشيوخ“ صدر عام ١٩٢٩، وقدمت له بعرض مطول أفاضت فيه بشرح أفكارها.



تقول نظيرة في رسالة كتبتها للمفوض السامي الفرنسي (في ١٩٢٨/٤/٣) حول كتابها الأول:

### سيدى المفوض السامى

إنى فتاة مسلمة لبنانية شرقية. مكننى أبى من تحصيل العلوم ومن استعمال حريتى فى الفكر والإرادة والقول والعمل، فدرست بعقل حر مطلق من تأثير العادات والتقاليد مدنية الشرق وأحواله الاجتماعية، كما درست مدنية الغرب وأحواله الاجتماعية، ودرست فيما درست من أصول ديننا كل ما له علاقة بالمدينيتين، وبقواعد الاجتماع فيهما ولا سيما ما له علاقة بحقوق المرأة وبالحرية والمساواة والأخوة درساً عميقاً دقيقاً. فكانت نفسى آسفة جداً حين رأيت أن مدينتنا وأصول اجتماعنا مبنية على عادات وتقاليد وبدع فى الاجتهاد قديمة تخالف روح كتابنا وسنة نبينا وتخالف حكم العقل مخالفة ظاهرة لكل من عقل وتأمل. ذلك ما أوجب انحطاطنا إلى الدرجة التى تروننا فيها، بل كادت نفسى تقع بسبب ما ذكرت فى ظلمة اليأس، لولا نور رجاء لمع لها من موافقة مدنية الغربيين وحررياتهم وأصول اجتماعاتهم لروح الكتاب والسنة، وليس فيهما إلا ما يقتضيه العقل السامى المنزه عن الهوى. ذلك ما اتبعه الغربيون فوصلوا إلى ما وصلوا إليه من الرقى والسعادة. فرأيت أننا إذا اتبعنا ما اتبعوا بلغنا ما بلغوا مما ترجوه نفسى لأمتى وبلادى<sup>(٢١)</sup>.

وتحدث بعد ذلك عن عقلية شيوخ المسلمين المتصلبة ومقاومتهم للتطور والتطوير، فتقول: إن وراء ذلك عاملين: الأول: اعتقاد القوى العالمية بأن جهل الأكثرية ورضوخهم للتقاليد يعضد من سيطرتها. والثانى: أن كل من يحاول التغيير كان يتهم بالردة والكفر<sup>(٢٢)</sup>.

نعم رأيت مدنية الغرب الحديثة، وحرياته بأنواعها، وقواعد الاجتماع فيه – ما عدا الرقص بالمخاصرة وتعرية النساء مثل صدورهن وأعضادهن – موافقة لكتابنا وسنة نبينا موافقة تامة، وإنه لم يثننا عن هذه الحقيقة والعمل بمقتضاها إلا الغرض والغرور والهوى، وجمود أصحاب العقول من علمائنا على

ما لا يصلح بقاءه في زماننا، ومقاومتهم سنن التطور، وإجمادهم عقول العامة من الأمة على ما ترتئى عقولهم، مستمدين نفوذهم من قوتين، قوة السلطات العالمية التي كانت تظن جهل العامة ورزوحها تحت كابوس التقاليد نافعين لتأييد نفوذها، وقوة تكفيرهم كل من خالفهم في ما يرتأون ويبدعون<sup>(٢٣)</sup>.

ثم تعزو سبب تأخرنا للحجاب وما يتبعه من تحكم بالنساء ومقدراتهن: تأملت وتأملت، فتبين لي أن أعظم داء لسوء التفاهم وعدم التأخي والتآلف، وأقوى عامل للانحطاط الحالي، وامتناع الارتقاء الاستقبالي، إنما هو تحجيب المسلمات واتهامهن بنقص العقل والدين، وحرمانهن الحرية وأسباب التكمل العقلي والأدبي، وسلبهن قواهن وحقوقهن التي خولهن الله إياها، والقاؤهن مستعبدات ذليلات في دركات الشقاء<sup>(٢٤)</sup>.

وتتحدث نظيرة حول التعصب والتمسك بقول بعض الفقهاء لا بما ورد في الكتاب والسنة فتعضد حجتها بعدة نقاط:

فالأمر الاجتماعي التي تناولها البحث في كتابي وأثبتتها إثباتاً بالأدلة العقلية وبآيات كتاب الله وأحاديث رسوله أهمها ما يأتي:

أولاً: أن تحجيب النساء في الإسلام لم يكن إلا عادة مضرّة وموروثة عن عبدة الأصنام، ولا يستند إلى دليل من أصول الدين. وإنه خال من كل فائدة، ولا ينتج إلا الضرر والفساد في الأخلاق والانحطاط والشقاء، ذلك بعكس السفور الذي يخلو من كل ضرر ولا ينتج إلا الفائدة والصلاح في الأخلاق والرقى والسعادة، إن هذا الموضوع محور في كتابي والمواضيع الأخرى تدور حوله.

ثانياً: إن حرية النساء واجتماعهن بالرجال من محلات الشريعة السمحاء، وهما من أهم العوامل للخير والصلاح ورقى الأخلاق، وتمكن الآداب في نفوس الرجال والنساء.

ثالثاً: إن الرجال ليسوا بأكمل من النساء عقلاً ولا ديناً، وليسوا أحق بالحرية منهن، ومما قال الرسول (ص) "أكثر الخير فيهن". - و "ساووا بين أولادكم في العطية فلو كنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء".

رابعاً: وجوب تعليم الرجال والنساء تعليماً مشتركاً في مستوى واحد.  
خامساً: إن المرأة في شرع الله، خلافاً لقول بعض الفقهاء، سيدة كاملة لا مستعبدة ناقصة.

سادساً: إن الحكم في دين الإسلام ديمقراطي، ويجب اشتراك الرجال والنساء فيه، ولا سيما في حق الانتخاب.

سابعاً: إن إصلاح العيلة والمجتمع لا يحصل إلا بعمل الرجال والنساء مشتركين في مستوى واحد، إذ أن في كل من الفريقين نقصاً يجب أن يكمله الآخر.

ومن أهم النقاط التي تقول نظيرة إنها أثبتت صحتها عن طريق الدليل المنطقي وبلاستناد إلى آيات من كتاب الله الكريم والسنة النبوية ما يلي:

ثامناً: وجوب تعقل المسلم والمسلمة أصول دينهما بنفسهما، وعدم جواز التقليد في دين الله، وللمسلمة مثل ما للمسلم في الاجتهاد وإدراك الحق وبيانه.

تاسعاً: إن كلا من المسلم والمسلمة حر في فكره وإرادته وقوله وعمله لا مسيطر عليه في ذلك، فليس لعقول أن تسيطر على عقول، وليس للحجابيين سيطرة على من أرادوا السفور، وليس للسفوريين سيطرة على من أرادوا الحجاب.

عاشراً: إن الشرع الواجب اتباعه هو ما شرعه الله لا ما قاله الفقهاء، وقد أخطأوا في كثير مما قالوا وجل شرع الله عن ذلك.

حادى عشر: إن الله ونبيه نصيراً للمرأة، وشطراً من الفقهاء أعداؤها، وإنما جل جلاله وصلى الله عليه وسلم نصيراً الحرية والأخوة والمساواة والتطور بحسب مقتضى الأزمنة، وذلك الشطر من الفقهاء أعداء ذلك، وقد حال بينهم وبين الحق ونور الله، الغرض والغرور والهوى، والجمود والتقليد والعادة كما ذكرت سابقاً. تلك آفات الشرق وبلاياه.

ثانى عشر: إن تمسك العامة من المسلمين خلافاً لشرع الله ببدع الفقهاء وبالأباطيل والقشور، وإهمالهم لباب الأمور، من أسباب انحطاطهم.

ثالث عشر: إن القرآن مصباح الهدى، ومنار الحكمة، ودليل المعرفة، ولكن المفسرين لم يدركوا لبابه، بل أكثروا من التخييل واتباع الأقاويل، وأخطأوا في التفكير،

فجعلونا بذلك فى حال ضيق عسير، وابتدعوا بدعا مظلمة تراها عيون الناقدین  
تغشى دينفا المنير.

إن كل مفسر للقرآن فى القدم عد نفسه متفقهها فى الدين، ومشتربا، وطبيبا،  
ولغويا، وطبيعيا، وفلكيا، ورياضيا، وتاريخيا، واجتماعيا، وسياسيا،  
وجغرافيا، أو جامعة لأنواع العلوم والفنون. فجلل فيها كلها مستقلا برأيه مع  
أنه لم يرد من الدنيا إلا الزاوية التى وجد فيها، ولم يتعلم إلا الصرف والنحو  
وأصول الفقه وما شاكل من العلوم التى لا تؤهله إلى إدراك لباب القرآن، وإقامة  
مدنية رشيدة تضاهى المدنية الحديثة وللمدينة الرشيدة الحديثة أساس وأركان  
لم يكشفها إلا المتأخرون، تلك أسس موضوعة فى الكتب المنزلة لم يتوفق إلى  
كشفها المفسرون والأقدمون.

رابع عشر: إن كتاب الله يحبب اشتراك المسلمين وغيرهم فى الملبس الأصلح تأمينا  
لسعادتهم ومنعا للفروق فيما بينهم فى الدنيا. وإن الملبس الأصلح هو الذى أثره  
العالم الغربى، وإن العقل والدين يرجحان البرنيطة على الطربوش،  
كترجيحهما السفور على الحجاب.

خامس عشر: وجوب تأخى المسلمين وغيرهم من الأمم على أتم قواعد المساواة والتآلف  
تبعاً لأوامر سيدنا محمد والمسيح عليهما الصلاة والسلام ولتعاليمهما الجليلة  
المتفقة فى روحها اتفاقاً تاماً.

سادس عشر: إن المسلم مأمور بأخذ الحكمة أينما كانت، فهو مكلف أن يأخذ كل ما فى  
الغرب من حكمة.

سابع عشر: أن لا صلاح للشرق إذا بقى معمى عن الحق بجموده وغروره، ولم يحكم  
العقل فيدرك لباب كتاب الله وسنة نبيه، ولم يعرف مزايا الغرب فى مدنيته  
الحديثة وأصوله الاجتماعية، ولم يأخذ من الغرب كل ما صلح وتجدد، ولم يلق  
عن عاتقه كل ما بلى وفسد، محتفظاً بكل صالح. ولا يتم الصلاح والسعادة فى  
العالم ما لم تتعارف فيه الشعوب والأمم رجالاً ونساء ويستووا مدنية ورقياً  
وحقوقاً، وما لم يزيلوا من بينهم سوء التفاهم<sup>(٢٥)</sup>.



وهكذا نجد أن ما ساقته نظيرة من حجج كان مقنعا ومفحما. ومن الطريف أن نراها في دفاعها عن إعجابها بالحضارة الغربية تسوق رأيا يتناسب والعولة في عصرنا الحاضر :

لا قوة تمنع العالم في اختلاطه، واتصاله بأسباب مواصلاته، أن يتبع كله مدنية مؤتلفة متشابهة واحدة هي ما يرى العقل البشرى أنها أصلح المدينيات. وأى عقل غير سقيم، يتصور أن الغرب يتبعنا في عادة الحجاب، وتقليد الجمود، حتى يعمّا العالم وتتم الوحدة العالمية، موثقة فيها عرى العيلة البشرية. إنما العقل السليم يجزم بأن روح التجدد ونور السفور سيعمان بنى الإنسان في كل مكان، فلا يجوز لنا التفريط في فرص الزمان، والتأخر عن قافلة تجد في طريق الرقى، وتدور مع الدوران، بل علينا أن نلتحق ونلتحم بها مؤيدين كل من صلح، ومصلحين كل ما فسد، عل الشرق يسترجع عَلم الفوز<sup>(٢٢)</sup>.  
بذلك تستشرف نظيرة عالما يمكن أن تتحقق فيه الوحدة الكونية وتكون فيه الأسرة الإنسانية قوية ومترابطة.

وكان أبرز من حمل عليها الشيخ مصطفى الغلايينى وهو من مشاهير علماء المسلمين، فقد أنكر عليها أن تكون هي التى كتبت الكتاب محتجا بأن تعلمها في مدارس تبشيرية لا تشجع عادة على إتقان اللغة العربية أو التبحر في الإسلام. ولكنها في كتابها الثانى (الفتاة والشيوخ) ردت عليه نقطة نقطة، قائلة:

إنى كما يعلم كل قاص ودان، فتاة مسلمة أثارها الإيمان، وقد نشأت في محيط علمى جليل الشأن عالى المكان، متدرجة في المدارس المتنوعة، ومعاهد العلم الكبرى، فكنت الفتاة الأولى في العرب والإسلام، أو من الأوليات، بنيل شهادة "البكالوريا" الفرنسية، في العلوم العالية والآداب اللغوية. فلا تنكر على العلم ولا تستكبر التأليف، ولا تنكر على الله أنه يهدى من يشاء، فإنه جل وعلا، لم يجعل تعلمى وتأدى فى تلك المدارس إلا باعثا على الهدى ومثبتا فى دين الإسلام الوضاء<sup>(٢٣)</sup>.

ويظهر جليا من الكم الهائل للاستجابات الموالية من كتاب عرب فى العالم

العربى وفى الأميركيتين - ومن بينهم الأديب الشهير أمين الريحانى - ما كان يسرى فى العالم العربى من تيارات تحررية. تكشف هذه الوفرة فى الاستجابات عن استعداد المجتمع العربى وقتئذ لتبنى أفكار جديدة حول المرأة ومكانتها فى المجتمع، وثبتت قدرة الثقافة العربية آنذاك على تقبل الخطاب الاجتماعى المتحرر.

ولكن المساوى فى الأمر أن تلك المجادلات التى جرت فى العشرينيات لا تزال قائمة فى أيامنا هذه، بدل أن تكون جزءا من عصر مضى وانتهى، وكأن جميع تلك الأعوام التى تفصل بين زمن نظيرة وزمننا هذا، وخروج المرأة من قوقعتها يومئذ فى كثير من المجالات فى العالم العربى، يبدو كأن ذلك كله لم يحدث قط. كان من البديهي - لو أن كل شىء سار سيرا طبيعيا - أن يتوقع العرب أن يكون هذا الجدل قد انتهى منذ عهد بعيد، لاسيما أن العالم العربى مر بفترة أكثر تحررا خلال الأربعينيات والخمسينيات والستينيات، ولكن الجدل برز ثانية منذ أواخر السبعينيات وما زال حتى الآن يحاول القضاء على التقدم الذى أحرزه هذا العدد الكبير من النساء والرجال فى العصر الحديث.

ويبدو أن حياة نظيرة بدأت تتسم بشىء من الهدوء عندما خبا الضجيج من حولها فتزوجت عام ١٩٣٨ وأنجبت ثلاثة أطفال. ومن حسن الحظ أنها لم تلق ذلك الانتقام المهيمن الذى يوجهه الرجال عندما عادة إلى الرائدات اللواتى يتصدى لوضع المرأة أو لأى نشاط كان تقليديا، موقوفا على الرجال.

غير أن كتابيها سقطا فريسة الإهمال، وهو مصير طالما تكرر مع رائدات من أمثالها. ولكن الأوان قد آن لإخراج هذين الكتابين وما يماثلهما من كتب أو مقالات من الظل الذى خيم عليهما. لقد عانت النساء اللواتى كتبن عن قضية تحرير المرأة كثيرا من الرفض الصامت، أما الآن فإن بروز تلك الكتابات أصبح أمرا حيويا؛ إذ تواجه النساء فى الوقت الراهن محاولات لإعادة صياغة العالم العربى تبعا لمفاهيم رجعية ستسلبهن ما حصلن عليه من حقوق وتحرمهن من تطلعهن المشروع نحو التحرر الكامل<sup>(٢٨)</sup>.

#### درية شفيق

كانت درية شفيق (١٩٠٧ - ١٩٧٥) من أبرز من نادى بالمساواة بين المرأة

والرجل فى أواسط القرن. وكانت شاعرة وكاتبة، كما كانت من الناشطين فى مجال حقوق الإنسان. وقصتها تعتمر القلب بما فيها من الشجاعة والياس، من الخطاب المدوى والصمت المفروض، وبما تمثله من نبل المسعى ومأساة الهزيمة. قصتها هى حكاية الشرق الأوسط بُعيد الحرب العالمية الثانية حينما راح الوعى المتأجج بالحرية والتقدم الذى كان ينمو باطراد عبر العقود منذ عهد التنوير، يواجه ذلك الانكفاء المأساوى: حيث نجد الاستعمار المباشر الجائر الذى لا يأبه فى دخيلته بما أنجزه العرب من تقدم أصيل، يحل محله استقلال وطنى أفسح المجال منذ أواخر الأربعينيات لبروز حكم عربى فردى، لا يقل جوراً عن الاستعمار، كما كان أحياناً متطرفاً فى خنقه للحرريات وفى وحشيته وبطشه. وكان أولئك الحكام الجدد المهووسون بالذات من أنصاف المتعلمين فى الغالب، والكثيرون منهم ينتمون إلى خلفيات مغرقة فى الرجعية، وآخرون من العسكريين الذين جاءوا إلى السلطة ليحكموا بقوة السلاح عالماً عربياً مفتقراً يعيش فى حالة من التفجر المستمر، جميع هؤلاء الحكام أبدوا استهتاراً مروعاً بالحرية الفردية والجهد المبدع.

بدأت درية شفيق نضالها النسوى فى مصر فى الأربعينيات بعد أن نالت درجة دكتوراه الدولة باميتاز من جامعة السوربون عام ١٩٤٠. ولكنها بعد بضعة أعوام من ثورة مصر عام ١٩٥٢ وجدت نفسها وقد قذف بها فى عالم من الفوضى المنظمة استعصى عليها فهمه، فدفعت كل ما كان لديها ثمناً لتفاؤلها وإيمانها بإمكان تحقيق المساواة والعدالة يومئذ فى ذلك الجزء من العالم. وتمثل قصة حياتها وموتها المأساوى صورة مخيفة للنضال الجرى الذى ينتهى بالنسيان، وهذا ما يشير إلى ذاكرة العالم العربية الضعيفة إزاء من يفقدون قوتهم ويتعرضون للعزلة والصمت بعد أن أثبتوا قدراتهم على التضحية فى سبيل الخدمة العامة وأبدوا إثارة عظيمة يسمو على كل شىء.

ولم يقدر إلا لغريبة<sup>(٢٩)</sup> عن مصر أن تكتشف مجدداً شخصية درية شفيق المتعددة الجوانب كانت مصر قد نسيتهما كما نسيها العالم العربى أجمع.

لا يتسع المجال هنا للتحدث بإسهاب عن جهود درية شفيق فى دفاعها البارز عن المرأة وحقوقها، وفى نشاطها الذى لم يلب فى مجال حقوق الإنسان والديمقراطية،



أو عن كونها شخصية عالمية أقامت صلة وثيقة ما بين عالمين وما بين عدد من الثقافات بأسلوب رشيق، أو عن وطنيتها واعتزازها بتراثها المصرى العربى الإسلامى وتأسيسها لعدة جمعيات اجتماعية وسياسية تهدف إلى تنوير النساء ودفعهن لتحرير أنفسهن وبلادهن، أو عن تحريرها بكل كفاءة لمجلتين هما لافام نوفل ( La Femme Nouvelle) (المرأة الجديدة) وبنت النيل (الأولى بالفرنسية وقد انتقلت إليها من جمعية "لافام نوفل"، والثانية بالعربية وكانت هى مؤسستها)، فجعلت منها منبرا لأفكارها حول حقوق المرأة والحرية وتراث مصر الأدبى والفنى. كما تركزت هاتان المجلتان حول بناء الهوية سواء منها الثقافية أو النسائية. وكانت مجلة (لافام نوفل) تعالج القضايا الثقافية وتتوجه بخطابها إلى النخبة من المصريين من نوى الثقافة الغربية العالمية، وإلى الجمهور الغربى كذلك، فكانت "مجلة أرادت لها أن تكون مرآة تعكس التقدم الراهن (فى مصر) وصدى لحضارة عريقة، تولد من جديد"<sup>(٣٠)</sup>. أما (بنت النيل) فقد كانت "صوت درية الناشطة والمدافعة عن حقوق المرأة، متوجهاً إلى الداخل، إلى المرأة المصرية والعربية من الطبقة الوسطى الناشئة، بهدف إيقاظ وعيها بحقوقها ومسئولياتها الأساسية"<sup>(٣١)</sup> وتقول كاتبة سيرتها إن المجلتين تكشفان كيف تألف فى حياتها الجمالى والنشط، ذلكما الموقفان المتنافسان، وانسجما بعمق وحيوية فى تجربتها وهى تنشد اكتشاف هويتها"<sup>(٣٢)</sup>.

وقد كانت روابط درية شفيق الثقافية قوية مع الغرب، إلا أن درية حافظت باعتزاز على هويتها الإسلامية المصرية العربية. وكان هجومها موجهاً ضد المؤسسات وضد ما ترسخ من تعصب فى عقول الرجال، والاستخفاف الموروث بحقوق المرأة وحريتها، ولكنها لم تهاجم قط الحضارة الإسلامية العربية أو الدين الإسلامى أو التراث العربى كما فعل كثيرون من المفكرين "الحديثيين"، قبلها وبعدها، بل إنها، على العكس من ذلك، اعتبرت كل تلك المقومات شاهداً عظيماً على السعى الإنسانى نحو الأفضل، ويجب إبرازه من جديد أمام أنظار العالم. وقد أرهصت بما حدث اليوم من انفتاح الحضارات وبما فى العولمة من إمكانيات إيجابية تعترف بإبداع جميع الشعوب والأعراق وبالنفع الذى ينبع من تراث العالم أجمع. وقد أعلنت أن المرأة الجديدة ما هى



إلا رسول بين الشرق والغرب، مصممة على إسماع صوتها للعالم، قادرة على أن تقيم "جسرا عظيما بين الشرق والغرب". كانت تؤمن أن الشرق والغرب ليسا كيانين موصدين الواحد في وجه الآخر، بل هما على النقيض من ذلك، يكمل كل منهما الآخر، كما أن المرأة لا تغتنى بموروثها وحسب، بل بعلاقاتها المتعددة بالحضارات الأخرى والحضارة الفرنسية على وجه الخصوص<sup>(٣٤)</sup>. وتضيف قائلة:

لقد انتهى زمن كان فيه الشرق والغرب عالمين غامضين وعنصرين متنافرين يتطوران في طريقتين متوازيتين لا يلتقيان أبدا. فلابد الآن للحضارات، على تنوعها، أن تتصافح عبر المكان والزمان ويفهم كل منهما الآخر ويتحدان ويكمل بعضها بعضا. وهذا العدد من (لافام نوفل) هو في الأساس شاهد على ذلك التوافق وذلك التقارب غير المتوقع عادة ولكنه في غاية الانسجام<sup>(٣٥)</sup>.

وبوفاة هدى شعراوي في نهاية عام ١٩٤٧، تلك النصيرة الأولى للمرأة ورئيسة الاتحاد النسائي المصري، توفر لدريّة شفيق مجال جديد جعلها تملأ الفراغ في القيادة النسائية ودفعها "لتولى مهام القيادة في نضال المرأة المصرية لنيل حقوقها النسائية كاملة"<sup>(٣٦)</sup>.

كان الوضع في فلسطين ١٩٤٧ الذي نتج عن قرار هيئة الأمم المتحدة بتقسيم البلاد وما تلا ذلك من مقاومة، أدى إلى اقتناع دريّة شفيق بأن ما قاد إلى ضعف الجبهة التي يظهر بها العرب أمام العالم كان "غياب المرأة، فالأمة لا يمكن أن تتحرر داخليا أو خارجيا ونساؤها في الأغلال"<sup>(٣٧)</sup>. ثم تؤكد أن تلك كانت اللحظة التي ولدت فيها حركتها النسائية.

ففي وقت مبكر من عام ١٩٤٨، أسست دريّة شفيق حركة جديدة للتحرير الكامل للمرأة المصرية أسمتها: "اتحاد بنت النيل"، وعقدت للإعلان عنها مؤتمرين صحفيين، واحدا بالفرنسية وآخر بالعربية. افتتحت المؤتمر الصحفي الفرنسي بالعبارة الجريئة التالية: "إن الشرط الذي لا بد منه لتحرير مصر هو تحرير المرأة"<sup>(٣٨)</sup>. وهذا كان يعنى تحرير المرأة من استعباد الرجل لها. ولدى سؤالها أى شكل من العبودية تقصد، أجابت: "أسوأها، تلك التي تنظر للمرأة وكأنها مخلوق أدنى". ثم راحت تؤكد: إن

الرجال لا يأبھون بحقوق المرأة، وإن المرأة يجب أن تدخل البرلمان وتشارك في سنّ القوانين. وعندما سئلت إذا كانت تعتقد أن الإسلام ضد الحقوق السياسية للمرأة، أجابت بحزم: "إن الإسلام براء من تهم كهذه، فلا توجد آية واحدة في القرآن تقول ذلك، بل إن روح الإسلام الحقيقية هي المساواة بين الرجال والنساء"<sup>(٣٩)</sup>.

في العدد الصادر في كانون الأول عام ١٩٥١ من مجلة (لافام نوفل)، كتبت تقول محتدة:

"افتتح البرلمان دورته الجديدة قبل أيام قلائل. وقد تجاهل الرئيس الحقوق السياسية للمرأة مفترضاً أن النساء متخلفات عقلياً ولسن كفنًا للمشاركة في الحياة العامة. وهذا يعنى أن عشرة ملايين نسمة (في مصر، أى نصف الشعب) غير جديرات بالاشتراك في المواطنة. يا لبؤس رجال مصر الذين يعيشون في بيوت تديرها نساء لا أدمغة لهن"<sup>(٤٠)</sup>.

صممت درية شفيق أن تبدأ عملها باقتحام البرلمان وجعلت حلقة النساء القريبة منها يقسمن على القرآن (وهو أعلى قسم ملزم في الإسلام) أن يحفظن السر حتى اليوم المحدد حينما انضم إليها أكثر من ألف من النساء اقتحمن البرلمان وأحدثن ضجة كبيرة وطالبن بوعد يعطى النساء حقوقهن. وعندما فشلن بالحصول على أى وعد من رئيس مجلس النواب الذى رفض مقابلتهم، اتصلت برئيس مجلس الشيوخ زكى العرابى باشا الذى وعد بأن ينظر في الأمر بنفسه، ولكن لم ينتج شيء عن هذا الحدث البارز عدا زيادة الوعي النسائي.

وكان أن جعلت درية شفيق من النضال من أجل حقوق المرأة وفيما بعد الديمقراطية وحقوق الإنسان عامة، قضية بارزة في جميع أنحاء العالم، وتابعتها بحماسة وإرادة متأججة، فإذا كان اقتحام البرلمان المصرى حدثاً كبيراً في تاريخ النضال النسائي من أجل المساواة فقد حدث ما هو أكثر إثارة عام ١٩٥٤.

بعد أسبوعين من انقلاب اللواء محمد نجيب الذى أطاح بالملك فاروق الأول وأعلن قيام الجمهورية تمكنت درية شفيق من تحصيل مقابلة مع محمد نجيب، حيث قالت له إنه حقق نصف ثورة وحسب؛ حيث إنه لم يتم تحرير المرأة بعد. وتردد

محمد نجيب فى الأمر ثم أوضح إن هذا كان سابقا لوقته، فهو لا يستطيع أن يتخذ أية خطوة قد تبعد الكثيرين عن الثورة، فانصاعت درية لذلك، وبانتظار التغير الموعود أخذت تكتب مؤيدة للثورة فى مجلتها: "لقد بدأت مصر صفحة من أجمل صفحات تاريخها"<sup>(١)</sup>. ثم ذهبت فى زيارة إلى بريطانيا حيث واصلت علاقاتها مع الجمعيات النسائية الغربية.

فى آذار - مارس من عام ١٩٥٤ أعلن عن تشكيل لجنة دستورية لم يكن للنساء دور فيها فاندفعت درية شفيق إلى التمرد وانطلقت إلى العمل بالإبراق إلى جميع أعضاء المجلس وإلى كبار أعضاء الحكومة العسكرية وإلى شيخ الأزهر وإلى رجال الصحافة وغيرهم، ثم ذهبت إلى نقابة الصحفيين وأعلنت إضراباً عن الطعام "حتى الموت"<sup>(٢)</sup> وانضم إليها حفنة من النساء فى القاهرة، بينما قام عدد آخر من النساء بإعلان إضراب مماثل فى الإسكندرية.

استمر الإضراب عن الطعام عشرة أيام وانتهى بأن وافق مندوب عن محمد نجيب على إعطاء درية شفيق عهدا مكتوبا أن يضمن الدستور الجديد حقوق المرأة. وكانت درية شفيق فى ذلك الحين قد غدت شخصية عالمية واكتسبت شهرة هائلة. وقد سافرت بعد ذلك الحدث الخطير فى جولة عالمية "من أجل الدعاية لأمتنا ولإعلاء سمعتها فى كل مكان.. الرحلة جزء من الرسالة التى نذرت نفسى لها من أجل قضية المرأة المصرية.. لا يمكن لأى مجتمع أن يزدهر ونساؤه يرسفن فى الأغلال"<sup>(٣)</sup>.

وكانت رحلتها العالمية - إلى فرنسا وبريطانيا ثم الولايات المتحدة واليابان، ثم باكستان والهند (حيث اجتمعت مع نهرو لساعتين) - غاية فى النجاح، إذ تركت انطبعا جيدا عن المرأة المصرية والعربية المعاصرة.

وخلال رحلتها وُضع محمد نجيب قيد الإقامة الجبرية وتولى جمال عبد الناصر السلطة الكاملة. وامتلاً الجو بإيديولوجية مشبوبة بوحى من رؤيته لعالم عربى شامل موحد تحت قيادته، وأصبحت الوطنية ومقاومة الاستعمار شعارى العصر، يفيضان من على ضفاف النيل لينغمر العالم العربى بأسره، وكان عبد الناصر أكثر القادة العرب جاذبية فى ذلك العصر ولكنه كان يثبت حكمه فى الداخل بقبضة من حديد.



## وتحدثت درية شفيق عبد الناصر!

وبسعيها المشبوب الدُوب نحو هدفها العظيم وصلت إلى نقطة اللاعودة، نقطة لا يعرفها إلا من تفانوا في سبيل قضية كبرى، ومع ذلك لم تستطع درية، كما يبدو لي، أن تدرك حقيقة التغير الذي كان يجرى حولها: الخوف والحدقت المتصاعدان ضد الغرب المستعمر، والتمسك المتشدد بالإيديولوجية الجديدة، والرؤية الوليدة لانتصار باهر يمحو ما مضى من هزيمة وإذلال. وكان المصريون ومعهم الشعب العربي برمته يتحرقون لغسل هزيمتهم المهيئة على أيدي الصهاينة ولمحو ذكرى حرب خاسرة. وبدأ عبد الناصر، وهو يلوح في الأفق قويا وكبيراً ويتكلم لغة يفهمها ويعشقها الملايين، الرجل الوحيد القادر على تحقيق تلك المعجزة. كما أن درية شفيق لم تفتن للكيفية التي تعمل بها الطبيعة البشرية وخصوصاً في مجتمع درج على الكبت لقرون طويلة تحت الحكم العثماني وقبلة، ولم يعرف من الحرية سوى القليل، كما تدرب على الحذر والاحتباس يلجأ إليهما حالما يداهما أي خطر سياسي، ولكن هذا لم يجد أي صدى لديها، وتصرفت كأنها ثملة بمثلها الأعلى، فهي مثلاً ظنت أن باستطاعتها تحقيقه وحدها بما لديها من جرأة وتصميم وفلسفة إنسانية متحررة.

وكان آخر عمل قامت به إضراب عن الطعام عام ١٩٥٧ حيث اعتصمت في السفارة الهندية. ولكن هذا الإضراب انتهى بأن وضعها عبد الناصر قيد الإقامة الجبرية، وتخلي عنها أصدقائها ورفاقها من المصريين وأوقفت مجلتها وتناقص دخلها، وأخيراً هجرها زوجها لتواجه مصيرها وحدها.

ولم يبق لها على قيد الحياة حتى عام ١٩٧٥ سوى كتابتها للشعر ولذكراتها، إضافة إلى ابنتيها وأحفادها. ولكن الاكتئاب أخذ منها مأخذه في النهاية، فألقت بنفسها من شقتها لتلقى حتفها، ثم يغمر ذكرها النسيان.

إن مصر والعالم العربي لم ينسيا نضال درية شفيق النشط في سبيل تحرير المرأة وتحصيل حقوقها الإنسانية وحسب، بل إن النسيان شمل إنجازها الفني وما كتبت من شعر بالفرنسية كذلك. في بحثي الطويل عن أصحاب الموهبة الشعرية العربية في القرن العشرين لم أعثر على اسمها قط، فقد أغفل ذكره ولم يحفظ للقادم من الأجيال.



ومع ذلك فعندما نقرأ شعرها الآن تأسرها صورته وما يتألق فيه من روح شفاقة خيرة. لقد أحب شعرها ونشر لها صديقها بيير سيغير Pierre Seghers، الفرنسي المعروف بنشر شعر المقاومة حيث نشر لعدد كبير من مشاهير الشعراء من أمثال لويس أراجون وبول إوار وبيير ريفيردي وبابلو نيرودا وفيدريكو جارتيا لوركا<sup>(٤٤)</sup>. يقول سيغير: إن في شعر درية شفيق وخصوصاً في مرحلته اللاحقة (ويعنى بذلك، كما تقول كاتبة سيرتها، مجموعتيها: Larmes d'Isis (دموع إيزيس) و Avec Dante Aux Enfers (مع دانته في الجحيم) متانة وصفاء ورصانة وقوة خفية، فهي شاعرة كبيرة: إنها شاعرة مصر العظيمة، والينبوع الأصل العميق للغنائية الداخلية. إنها في مصاف كبار الشعراء<sup>(٤٥)</sup>.

لماذا لم تحظ درية شفيق الشاعرة بالشهرة وطوى شعرها النسيان؟ هل كان ذلك لأنها جمعت الفكرى مع الجمالى، والتأملى مع العملى، والمكانة الوطنية مع الشهرة العالمية، واقتحام القيادة والنضال العام مع الجمال الشفاف والرشاقة الحق؟ هل كان ذلك ما أثار عدا المتعصبين من الرجال ومعه عدا النساء غير الناضجات ثقافياً وغير المستقرات عاطفياً؟ وهل يمكن أن تكون قبضة السلطة الغاشمة هي التي أخرست الألسنة، ومنعت أى اعتراف بحياتها وعملها؟

### نازك الملائكة

في بداية الخمسينيات كانت نازك الملائكة - شاعرة العراق الأولى والناقدة والكاتبة الكبيرة - وهى لا تزال فى التاسعة والعشرين من عمرها - قد أصبحت مرجعاً فى الشعر، تحظى بالاحترام وتتمتع بمعرفة واسعة. وعلى الرغم مما فى تقويم مكانة نازك الأدبية وإنجازها الفنى من أهمية، فإن هدفى الأول هنا هو أن أكشف عن جانب من إنجازها الفكرى خارج مجال الأدب المباشر، حيث قدمت تحليلاً متعمقاً لوضع المرأة العربية فى أواسط القرن (والكثير من هذا الوضع لا يزال قائماً حتى الآن على الرغم من كل ما تحقق من تقدم)، وأن أبين كيف تتجه المرأة الذكية، عندما تحظى بقسط وافر من المعرفة، إلى الاستقلالية فى التفكير، وكيف تعتز بنفسها وبنات جنسها وتندفع لفضح المؤامرة العامة التى حيكت ضدهن فى رفضها القاطع للمهانة التى أصابت المرأة على مر العصور.

بدأت نازك تسهم فى الدراسات النسوية فى أوائل الخمسينيات وكانت قد بدأت تحقق منزلتها الرفيعة فى المجالات الأدبية الأخرى. فخلال سنوات قليلة من نشوء مجلة الآداب الطليعية فى بيروت عام ١٩٥٣، أصبحت نازك من خلال صفحاتها ملكة الشعر ونقده غير المتوجة، وصار اسمها أسطورة، وشعرها مبعثاً للدهشة الدائمة بما فيه من أساليب التجديد والتطوير الجمالى. وفى أواخر الأربعينات كان لها ولبدر شاعر السياب من الجرأة ما دفعهما لبدء حركة غيرت مجرى الشعر العربى تغييراً جذرياً، وأصبح شعرهما الطليعى الأساس المباشر لما تلا من تطوير. وبجرأة لا تفلح إلا إذا جاراها نبوغ كنبوغهما، حرّرت القصيدة العربية من القالب الشكلى الذى لازمها قروناً طويلة: التزام نظام القافية الواحدة والشطرين. وانضم إلى الحركة عدد من الشعراء الموهوبين، عرفوا "بالجيل الطليعى أو بالرواد"، وهو الجيل الذى اجترح تلك التغييرات المثيرة فى القصيدة العربية، بما تميز به من جرأة وثقة بالنفس ملهمتين، ومن بحث دعوب وروح مغامرة وتحد للقداصة الكاذبة.

وقد كان نصيب نازك من هجوم المئات من محبى الشعر فى العراق أكبر مما ناله السياب لسببين، ربما كان أولهما لأنها هى التى كتبت عن التجربة وأشاعتها بثقة عالية وحيوية متوثبة، أما السبب الثانى فهو كونها امرأة، تجرأت أن تعبث بالصرح المقدس للشعر العربى الذى كان أغلبه ملك الرجال لزمان طويل، وأن تدخل عليه ما اعتبر فى ذلك الحين اضطراباً خطيراً.

وفى وقت لاحق، وصفت لى نازك عذاب الشهور الأولى التى تلت ظهور مجموعتها "شظايا ورماد" عام ١٩٤٩، وكانت قد نشرت فيها إحدى عشرة قصيدة من الشعر الحر التجريبي من اثنتين وثلاثين قصيدة، مع مقدمة شرحت فيها فنية الشعر الحر، معلنة عما اعتقدته خصائصه الفنية المحررة. حدثتني نازك نفسها عن الهاتف الذى لم ينقطع رنينه والإهانات والكلام الفج. ومما يشهد على شجاعته وصبرها أنها استمرت فى كتابة شعرها التجريبي وفى شروحها النقدية فى مقالات طوال عن الشعر، تظهر فيه ألمعيتها ومعرفتها الواسعة.

لم يكن فى مطلع الخمسينيات من تصل إلى منزلة نازك التى عزز منها سعيها

لتغيير فنية الشعر العربى. وكانت فدوى طوقان (المولودة عام ١٩١٧) حينذاك تكتب قصائد الحب والكآبة بأسلوب يتسق مع ما يتوقع من شاعرة آنذاك، فكان شعرها مقبولا لدى الرجال. أما ما حققته فدوى من إنجاز أصيل لم يلحظه أى من النقاد فيما أعلم، فإنه يكمن فى التغيير الملموس الذى أدخلته على نبرة القصيدة العربية، والصوت الأنثوى الخالص الحميم<sup>(٤٦)</sup> الذى خاطبت به عالمها الشخصى، والمرونة الحية الهادئة البارعة التى صاغت بها تراثا جديدا من شعر المرأة والتوصل بشكل طبيعى إلى الحقيقة العاطفية، تلك هى الخصائص التى تجاوزت بها فدوى الحواجز نحو نوع جديد من الخطاب الشعرى الأنثوى، وهو تغيير فى النبرة والنظرة اللتين ميزتا شعر الرجال. هذا بالتأكيد لم يكن فى طاقة من سبقها من الشاعرات.

بدأ اسما نازك وفدوى يشيعان معا فى أواسط الخمسينيات، ولكن فى الحقيقة، لم يكن ثمة تشابه بينهما. فشعر نازك الملائكة المتطور بما فيه من تجديد فائق فى الموضوع ونبرة واثقة قوية، وبنقدها الذى كشف عن معرفة واسعة ورؤية حذقة ونقاش فذ، ووقفها الجريئة فى أوائل الخمسينيات من أجل حقوق المرأة وكيانها (كما سابين لاحقا) كان مختلفا تماما عن انطوائية فدوى السلبية آنذاك وعن انشغالها بعالم العاطفة والأحاسيس المترکز حول الذات قبل أن تبدأ بكتابة شعر المقاومة المؤثر فى مرحلة لاحقة. وقيادة نازك الجريئة فى فنية الشعر، وجديتها وثقتها الوطيدة بالنفس، كل تلك سمات ميزتها عن الكاتبات الأخريات اللواتى كن يعتمدن على رأى الرجال ويشعرن بالحاجة إليه. وحقيقة الأمر أنها كانت باستقلاليته و مرجعيتها، تجسد النقيض التام لفكرة الرجل العربى عن المرأة، وكان صعودها إلى تلك النقطة المركزية فى قيادة الشعر ونقده خلال الخمسينيات أشبه بعاصفة مفاجئة لا مثيل لها على الإطلاق. لقد كانت نازك لغزا حير الشعراء والنقاد من الرجال الذين لم يستطيعوا فهم ذلك البروز المفاجئ للألمعية الأنثوية إلى نقطة لم تصلها أى امرأة فى تاريخ الأدب العربى من قبل.

ومع ذلك لم يكن لأحد أن يتوقع العاصفة التى تفجرت لدى صدور كتابها قضايا الشعر المعاصر عام ١٩٦٢، حيث أعطت نازك النقاد الفرصة لهجوم مركز بإعادتها



النظر فى حركة الشعر الحر، بما فى ذلك بعض الآراء المثيرة للجدل<sup>(٤٧)</sup>. كانت نازك قد لاحظت التجارب الفاشلة العديدة فى كتابة الشعر الحر، وأدركت كيف بدأت تلك المغامرة تخرج عن حدود السيطرة. وبرغبة صادقة منها لإيقاف ما بدا لها تفلتا فوضويا، وضعت قواعد صارمة لتقنية الشعر الحر الذى نشأ أصلا نتيجة البحث عن الحرية الفنية. ولكنها، وهى المتفوقة فى تقنية الشعر، كان يجب أن تدرك أنه لا يبقى فى الفن سوى ما يستحق الحياة وأن جميع تلك الأمثلة الفاشلة لابد أن يكون مآلها إلى النسيان.

لم تنضم نازك - فيما أعلم - إلى أية حركة للتحرر النسوى، وخلافاً لدرية شفيق، كانت تميل إلى العزلة ولا تنسجم وسط الجماعة؛ ومع ذلك فإن معالجتها لوضع المرأة فى المجتمع ربما كانت أبلغ ما قيل عن حقوق المرأة حتى ذلك الوقت، فقد صاغت نقاشها بسلاسة وجرأة وحجة تستعصى على الرد. لم تكن نازك قط ممن ينساقون بسهولة لتبنى القضايا الرائجة، فقد اتخذت موقفها ذاك قبل شيوع قضية المرأة بوقت طويل وبحققتها بعمق فى محاضرتين مهمتين عامى ١٩٥٣ و١٩٥٤.

ألقت نازك محاضرتها الأولى فى الاتحاد النسائى فى بغداد عام ١٩٥٣ وكان عنوانها "المرأة بين الطرفين: السلبية والأخلاق". تقول نازك فيها: "تاريخ المرأة كان حتى هذه اللحظة تاريخاً سلبياً.. والواقع أن تاريخ العبودية الإنسانية لا يشتمل على صفحة أشد سواداً من هذه الصفحة، فنحن هنا إزاء حرمان تام من كل حق من حقوق الحياة. وقد فقدت المرأة تدريجياً كل ما تملك، حتى قيمتها الإنسانية"<sup>(٤٨)</sup>. ثم توضح أن ذلك يظهر فى أشياء كثيرة نعتبرها من الأمور الطبيعية، من ذلك الفرق فى المرتبة بين صلة العمومة وصلة الخؤولة، إذ يجنح المجتمع إلى اعتبار العم أهم من الخال وهذا ما يدل بجلاء على أن الأب أهم من الأم، كما يظهر ذلك فى حقيقة أخرى هى أن المرأة المتزوجة ترتفع فى مكانتها عن العازبة وتتمتع بالمزيد من المزايا وتنال احترام الناس. ثم تتساءل نازك: "أفلا يدل ذلك على أن قيمة المرأة فى المجتمع ليست بشخصيتها وثقافتها وسلوكها، وإنما تأتيها هبة من زوجها؟.. فإذا كانت الشخصية تكتسب بمجرد الزواج فلا عجب فى أن يصبح العمل الوحيد الذى تسعى إليه هذه المسكينة هو الزواج"<sup>(٤٩)</sup>.



ثم تقول: إن المرأة لم تساعد نفسها. فهي على سبيل المثال قد لجأت إلى "التغطية النفسية" كما يحصل عندما تحاول إقناع نفسها والآخرين بأن ما تفعله تلبية لأوامر والدها أو شقيقها كارتدائها الحجاب مثلا إنما هو في الحقيقة الأمر تريده هي نفسها. تقول نازك: إن الرجل المعاصر يقف موقف المتآمر على حرية المرأة، فالعراقيل التي يضعها في طريقها، تنبع من اعتقاده أن تحرر المرأة سيسلبه جانبا من حريته هو، ومن ثم فهو إن لم يعارض تحررها علانية فإنه يتخذ موقفا سلبيا في الغالب. هذا ما يعطى للحرية مدلولين اثنين: أحدهما للرجال وآخر للنساء. ثم تضيف: "قلّ فينا من يريد أن يلتفت إلى أن عبودية المرأة لا بد أن تقابلها عبودية مساوية في حياة الرجل.. والحق إنه ليس معقولا ولا منطقيا أن يعيش هذان الكائنان معا ثم يكون أحدهما حرا تمام الحرية والآخر مستعبدا تمام الاستعباد"<sup>(٥٠)</sup>.

ثم تثير نازك مسألة مهمة بقولها إن النساء قيدن بالتزامات أخلاقية لا تنطبق على الرجال. وهذا ما يعنى علميا أن ثمة نظامين أخلاقيين، أحدهما نسائي والآخر ذكوري، ومن بين هذه الصفات الأخلاقية المزدوجة المعيار صفة الكرم "التي ينبىء الرجل بها ويرتفع، (ولكنها) حين تصل إلى المرأة تصبح خلة مذمومة"<sup>(٥١)</sup> إن من المستحسن في عرفنا أن تكون المرأة "بخيلة" أو "مقتصة"، والأصل في هذا الاعتبار أن الرجل يعتقد أن المال ماله هو وليس من حق المرأة أن تجود به. وثمة ناحية أخرى غير واضحة المعالم هي "الحداد"، فالمفروض في النساء (عند حدوث وفاة في الأسرة) أن يلزمن البيت وأن يرتدين ثيابا سوداء لمدة طويلة ولا يمارسن أى نوع من أنواع التسلية، بينما يستطيع الرجال الخروج حال انتهاء مدة العزاء طلبا للسلوان كيفما يشاءون<sup>(٥٢)</sup>.

ولكن أشد أنواع الحرمان الذي تعاني منه النساء في رأى نازك هو حرمانهن من حرية الاختيار أو الإرادة وهنا تعرض نقاشاً رائعا، فتقول:

"والحق إن أغلب الأحكام قد دأبت على تناول النتائج بمعزل عن الأسباب فدرست سلوك المرأة بمعزل عن الإلزامات الفادحة التي تقيدها، وبحثت عن الأخلاق في حياة مخلوقة لا حرية لها من أى نوع، وتطلبت الشخصية حيث لا توجد إرادة، والتمست حاضرا حيث لا يوجد ماض ولا تاريخ.. فلا أخلاق من

دون حرية كاملة في السلوك، ولا شخصية من دون أخلاق رصينة تدرك ذاتها، ولا إنتاج في أى حقل من دون شخصية كاملة العمق واسعة الجوانب، نفاذة، تشخص ما تريد. وهذا لأن الحرية هي التي تنتج الأخلاق، والأخلاق هي التي تنتج الشخصية، والشخصية هي التي تنتج الفن والفكر والإنسانية<sup>(٥٣)</sup>.

في محاضرتها الثانية بعنوان "التجزئية في المجتمع العربي"<sup>(٥٤)</sup> تبحث نازك في علل المجتمع العربي المعاصر بصورة عامة ثم تنتقل إلى الحديث عن وضع المرأة في مجتمع مجزأ ومقسم إلى صنفين من البشر: رجال ونساء. وترى نازك أن التجزئية في المجتمع هي العلة الأساسية التي ينشأ عنها الكثير من الظواهر السلبية الأخرى. وهي على حق في مقتها عادة الحديث عن "المرأة" بوصفها قضية بين قضايا أخرى سياسية واجتماعية وأدبية، وكأن تلك القضايا جميعاً تهتم الرجال وحدهم. كما تذكر أن الدوريات والإذاعات تقدم زوايا خاصة بالنساء تكون عادة تافهة ومحدودة الأفق ولا تهتم إلا بموضوعات مثل الأزياء وتسليية الضيوف وشئون المنزل وأشياء سطحية أخرى، "مما لا تخلو منه حياة إنسان دون أن يكون عنصراً هاماً تقوم عليه الحياة"<sup>(٥٥)</sup>. ثم تضيف نازك إن هذه التجزئية تؤدي إلى تقسيم العمل بين الرجل والمرأة على أساس الجنس وليس الكفايات والميول الطبيعية. فما دامت المرأة امرأة فإنها ملزمة أن تقصر نشاطها على العمل المنزلي بغض النظر عن مواهبها الفطرية واتجاهاتها. وقد أدى تقسيم العمل هذا إلى مشاكل عاطفية واجتماعية عميقة تنعكس في سلوك المرأة وشخصيتها. ذلك أن العمل المنزلي لا يستنفذ من طاقة المرأة العقلية والنفسية سوى جزء يسير، وذلك لا يعد تبذيراً غير مبرر وحسب، بل إنه كذلك خطر على كيان المرأة، للفتاوت الذي يسببه في مستوياتها الوظيفية<sup>(٥٦)</sup>.

ثم تضيف نازك القول: إن ثمة عواقب أخرى نجمت عن هذا التقسيم، أولها أن قوى النساء العقلية أصيبت بالركود. "فالنشاط الذهني.. نادر بين نساؤنا المعاصرات حتى يكاد الرجل المتوسط يعده شذوذاً حين يظهر". ويعيق هذا الركود الذهني النمو الصحي لقوى المرأة العاطفية، ذلك أن:

"العاطفة ليست منعزلة عن الفكر لتنمو منعزلة عنه، وذلك لأنه يديرها كما

يدير الجسم كله. ومعنى هذا أن المرأة إن كانت لا تملك ذهنًا مرناً نامياً، فلا مجال لأن تملك مشاعر متكاملة فالتفكير والشعور ينموان معا وحين يتوقف أحدهما ويشل يتعرض الآخر للتجربة نفسها.. إن العاطفة ليست كمية ثابتة تمنحها الطبيعة للفرد، وإنما هي كتلة تنتظر النمو والانتعاش والنضج.. أين هذا الاكتمال الشعوري في حياة المرأة؟.. كل ما هنالك أنها عاطفية.. وهذا هو المستوى الذى تفرضه عليها ظروفها الاجتماعية الصعبة.. قد جعلها دون قصد تتوقف عن النمو الشعوري وهكذا باتت ضيقة حتى في نطاق الأمومة التي تستحيل إلى عائق يعرقل استقلال الأطفال العاطفى ويصيبهم باختلال نفسى مزمن بدلا من أن تكون ينبوع توجيه حنون وإرشاد مبدع<sup>(٥٧)</sup>.

وتضيف نازك: إن هذا النقص في تربية المرأة النفسية ملموس في بعض المظاهر الأخلاقية التي تتصف بها ويحسبها أكثرنا طبيعة فيها، ومن أمثلة ذلك الحسد والغرور والعناد والتردد والخوف وسوء الظن.. وكلها سمات تسم المرأة في العالم العربى، كما أنها نتيجة لتوقف النمو النفسى عند المرأة<sup>(٥٨)</sup>.

ثم تبين نازك أن ثمة نتيجة أخرى نجمت عن تقسيم العمل بين الجنسين، فتقول: "إن المرأة قد فقدت ثققتها بقدراتها العقلية والنفسية نتيجة لاستمرارها في أداء الأعمال اليدوية البسيطة"<sup>(٥٩)</sup>. ويحد هذا العمل من قابليات المرأة بطبيعة الحال، كما أنه أدى تدريجيا إلى هبوط قيمتها في أعين الرجال، ثم تعقد الموقف وفقدت ثققتها بنفسها.. فلا بد لنا أن ندرس موضوع العمل دراسة "جدية".. لأن التوزيع الحالى يحدث تأزما اجتماعيا مستمرا<sup>(٦٠)</sup>.

وتواصل نازك في محاضرة ثالثة انتقادها لموقف المرأة العربية إزاء نفسها وإزاء

الحياة:

"لقد تركت الشخصيات النسوية في كتاب ألف ليلة وليلة نموذجا سيئا للمرأة العربية، هو نموذج الجارية التي تعيش بغرائزها، وعليها أن تكون جميلة وأن تسلى الرجل تسلية سطحية عابرة.. وهذا النموذج ما زال المتحكم في حياة المرأة العربية لم يغيره خروجها إلى الحياة العامة قطعاً، وكل ما تغير في المرأة



أقوالها. فقد بتنا نسمعها تتحدث عن دور اجتماعي عظيم تؤديه، وخوض  
لمختلف مجالات العمل والبناء، وتحرر من عبودية القرون المظلمة. غير أن  
صميم حياة المرأة يكذب هذا أو يبطل أثره. إن في وجودها تجزيئية واضحة  
تفرق بين القول والعمل، بين النية والتطبيق، بين الفكر والحياة.. وبقيت أشبه  
بدمية مثلها الأعلى الأناقة المسرفة<sup>(١)</sup>.

وعلينا أن نتذكر الآن - وقد طغت الحركة النسوية على العالم بما في ذلك العالم  
العربي وملأت الكون نقاشاً وتحدياً - أن نازك كانت تتكلم في بداية الخمسينيات،  
ومع ذلك لم يحدث أن ناقش هذه المسألة أي كاتب في العالم العربي بمثل هذه الألمعية.  
ويتضح من هذه المناقشات أن نازك كانت تتكلم في أوائل الخمسينيات من زاوية  
علمانية بحتة، وقد ذكرت لي بنفسها - حينما كنت ألقاها في زيارتي إلى الكويت  
خلال الثمانينيات - أنها لم تكن مؤمنة في بداية مسيرتها، ولكنها رأت النور في  
فترة لاحقة. على كل حال، بدأت في أواخر الستينات علائم تقوى جديدة تطفو على  
السطح، في شعرها أولاً، ثم في ملابسها. ترى هل كان ذلك الورع الديني الذي نراه في  
بعض قصائدها هو ملاذها من الصدمة والألم اللذين مرت بهما عندما هاجم بعض النقاد  
كتابها النقدي في بداية الستينيات بتلك المראה التي وصفتها فيما سبق؟ لقد هاجمها  
أولئك النقاد لاختلافهم مع أفكارها حول الشعر هجوماً لم يكونوا ليشنوه ضد أي من  
زملائهم الرجال وعلى الأخص من له مثل ذلك الماضي من الزعامة الطليعية الناجحة.  
ليس ثمة عيب في أن يختلف الناس، ولكن العيب كل العيب في الفظاظ والتجنى  
والخشونة وفي الحملات المدوية التي يستسهل الرجال، حتى "المفكرون" منهم، أن  
يشنوها ضد النساء. لقد حمل عليها النقاد حملة عنيفة ناسين ما كان لها من دور سباق  
ومن أصالة ورهافة وألمعية ميزت معظم ما كتبت من نقد، وغافلين كذلك عن خاصية  
عظيمة راسخة في إنتاجها، ستظل على الدوام شاهداً على صلابتها الفكرية، وهي أن  
أفكارها كانت من صنعها هي، ولو أن مرد بعض ذلك لقراءاتها الواسعة في كلا  
الثقافتين العربية والإنجليزية، إلا أنها في النهاية تبقى أفكارها هي، وحصيلة  
إبداعها وألمعيتها هي، فلم تكن نازك قط من المقلدين أو صدى لنقاد غربيين آخرين كما  
هو حال الكثيرين من نقادنا.



ولسبب يستعصى على الفهم تأثر وضع نازك سلبياً بعد ذلك وخصوصاً عندما بدأت توغل في نزعتها المحافظة. وإنه لمن المروع أن ترى كيف سارع العالم الطليعى، وهى التى احتلت مركز الزعامة والتوجيه فيه قبل أقل من عقد من الزمان، كيف سارع هذا العالم إلى تجاهل إنتاجها، ومن المروع كذلك ما نجده من قصر النظر وضيق الأفق فى نقدنا العربى المعاصر. وعصى على التصديق، مثلاً، أن تلك القصائد التى كانت نازك تنشرها تبعاً فى الآداب فتثير الدهشة والحبور، وتبعث متعة جمالية رفيعة ونشوة شعرية حقيقية لدى معاصريها (وأنا من بينهم)، أن تلك القصائد قد تم تجاهلها وإغفالها لأنها ليست بالأسلوب الذى يسيطر على الشعر فى العالم العربى اليوم. كيف يمكن أن يفقد الفن الحقيقى قيمته؟ كيف يمكن للإبداع الفنى السامق أن يتقهقر، ويفقد مكانته فتصبح الإبداعات الحاضرة دون تاريخ ودون سابقة؟ وكيف يمكن لناقد يحترم نفسه أن يتجاهل ما كان فيما مضى تجربة شعرية متفوقة لمجرد وجود تجارب جديدة؟ ما أضيق أفقنا النقدي! لقد شاهد عصرنا كثيرين من الشعراء الأدنى مستوى بكثير يُستقبلون استقبال كبار الشعراء لا لشيء إلا لأنهم تعاطوا الشعر السياسى وأطلقوا الشعارات الجماعية. وفى هذا العصر الناصر للمرأة حيث دخل المعركة النسائية رجال ونساء معاً، البعض منهم لما يعود عليهم تبنى القضايا الشائعة من منفعة، كيف يمكن لهذا العصر أن يغفل ما كتبه نازك فى بداية الخمسينات دفاعاً عن حقوق المرأة واستقلاليتها، بدل أن تكون كتاباتها موضع دراسة وتمثل لجميع الباحثين فى العالم العربى؟

أنا لا أقول: إن نازك وقعت كلياً فى مطاوى النسيان، فقد كتب عنها وعن حياتها عدد لا بأس به من الكتب، ولكن إنتاجها الإبداعى الحقيقى مازال ينتظر أن تُقوّم بكل ما فيه من أصالة فنية وتجديد مبدع، وهذا ينطبق كذلك على دورها الحاسم فى تاريخ الشعر العربى، وهو شعر له من الرسوخ ما جعل أية محاولة لتغييره بصورة جذرية، يعتبر تعدياً صارخاً على صرحه شبه المقدس. ومع ذلك فإننا نرى أن كثيراً من الشعراء والنقاد ممن ليسوا نداءً لها سواء فى حقل الإبداع أو فى مجال الأفكار، يحظون دوماً بالتقدير والثناء لأسباب تقع عادة خارج مجال الفن أو المعرفة - كالسياسة

والصداقة والإيديولوجية والفئوية والإقليمية والمصلحة الشخصية أو، وهذه ظاهرة مرعبة فى العقدين الأخيرين، لأنهم يشرفون على باب من أبواب الصحافة! وكثيراً ما نرى شعر هؤلاء يناقش من على المنابر الشعرية فى المؤتمرات الأدبية داخل العالم العربى وخارجه، وتكتب عنه الصحافة باستمرار، ويدبج لهم شهيرو الشعراء والنقاد مقدمات دواوينهم، بينما لم يمنح أى من ذلك للشاعرة التى وضعت، بما كان لديها من ذكاء واعتزاز بالنفس، أسس الاستقلالية وتكامل الشخصية لتسترشد بها النساء العربيات، كما كانت هى التى صاغت الثورة الشعرية بما كان لديها من جرأة لا سابق لها ورؤية لا ينافسها فيها أحد، فغيرت الشعر العربى فى زمانها ولجميع الأزمنة المقبلة.

## الهوامش

- ١- دعيت إلى افتتاح معرض الكتاب الأول للنساء العربيات فى القاهرة فى ١٦ تشرين الثانى/ نوفمبر ١٩٩٥. وأثار دهشتى وسرورى معا ذلك العدد الهائل من الكتب فى شتى المواضيع والعلوم لكاتبات عربيات من جميع أنحاء العالم العربى بما فى ذلك منطقة الخليج.
- ٢- من الضرورى أن نؤكد هنا أن الشعر، لكونه أكثر الفنون الأدبية حميمية، كان وسيلة التعبير الأدبى الرئيسة المتاحة للنساء فى تلك الأزمنة البعيدة. أما الأجناس الأدبية الأخرى فقد كانت شفوية فى ذلك الوقت، فعلى النقيض من الاعتقاد السائد، لم يكن ثمة عوز فى الحكايات الشفوية حتى فى أيام الجاهلية أى قبل القرن السابع الميلادى. ولكن معظم تلك القصص كانت تصاغ بقالب بطولى، كما هو الحال فى شعر الحماسة، كما تركزت حول الأعمال البطولية ومآثر الحروب وضمت صوراً خيالية خارقة، فكانت قصصاً تستهوى جامعى الدواوين ورواة الأشعار والحكايات. ولكن لابد أنه وجدت الكثيرات ممن كن يقصصن القصص على أطفالهن وعلى غيرهن من النساء. غير أن هذه القصص لم تدون - فيما نعلم - ربما لأن العمل البطولى لم يكن ينبوع الذى تستقى منه، أو لأنها لم تتوجه بالخطاب إلى جمهور عام خارج نطاق الأسرة والجيران.
- ٣- كان فن القص العربى ما يزال تجريبياً إلى حد كبير وغير واثق الخطى فى العقود الأولى من القرن العشرين. ولكن الرواية بوصفها جنساً أدبياً جاداً ومهما توطدت فى منتصف القرن. ويرجع الفضل فى ذلك إلى بعض المجربين من الكتاب، من مصر بصورة خاصة وإلى نبوغ نجيب محفوظ الذى كان عمادها الأول. ففي عام ١٩٥١ كان محفوظ قد أصدر ثمانى روايات رسخ فيها هذا الجنس الأدبى تدريجياً فى العربية، ولكن صدور ثلاثيته المشهورة كان نقطة التحول فى الرواية العربية المعاصرة، فهى رواية طويلة متشعبة من ٣٠٠ ألف كلمة، تدور حول حياة أسرة مصرية، فى ثلاثة أجزاء (بين القصرين، وقصر الشوق، والسكرية ١٩٥٦ -

- ١٩٥٧). وقد شكل إنتاج محفوظ جسرا متينا عبر من خلاله الروائيون العرب إلى آفاق جديدة في الحداثة والجرأة والبراعة الروائية. وهكذا ترسخت الرواية واجتذبت أتباعا كثيرا من الرجال والنساء.
- ٤- نشأت كغيري أدعو مي زيادة باسم "مي"، وسأشير إليها هكذا في هذه المقالة، متجنباً التسمية الرسمية "زيادة"، كما سأشير بالاسم الأول، في أغلب الأحيان، إلى غيرها من الكاتبات كما هي العادة في العربية.
- ٥- كثيرا ما حاول بعض الكتاب أن ينحوا باللائمة على الإسلام في المعركة المعاصرة من أجل حرية المرأة المسلمة وحقوقها، ولكن سابقة سكيمة تنبئنا عن الإسلام وعن احترامه للنساء وإيمانه بهن وبكيانهن الشخصي أكثر من جميع ما وضعه المتعصبون من القضاة في القرن الثالث من شرائع قمعت حرية المرأة.
- ٦- انظر: قصيدة صبرى "لواء الحسن" في ديوان إسماعيل صبرى، تحرير أحمد الزين، القاهرة ١٩٣٨، ص ص ١٠٧ - ١٠٩.
- ٧- اتهمها ابن عم لها بالجنون كي يضع يده على ميراثها وأودعها مستشفى الأمراض العقلية على الرغم من محاولة الكثيرين إنقاذها من قبضته، وبقيت هناك إلى أن وافاها الأجل.
- ٨- من كتابها الصحائف، طبعة جديدة، ١٩٧٥، ص ١٤٠.
- ٩- ألفت مي في محاضرتها "المرأة والتمدن" في النادي الشرقي في القاهرة في ٢٣ نيسان/ابريل ١٩١٤. انظر المؤلفات الكاملة، تحرير سلمى الحفار الكزبرى، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٧ - ٣٦. الإحالة السابقة من ص ٢٩. ألفت مي تلك المحاضرة على جمهور كبير من أعضاء النادي بحضور زوجاتهم وبناتهم.
- ١٠- نفسه، ص ٣٣.
- ١١- نفسه، ص ص ٣٠ - ٣١.
- ١٢- نفسه، ص ٢٣١.
- ١٣- نفسه، ص ٣٦.
- ١٤- حالما شعرت النساء المصريات بوجود وضع مختلف لجنسهن في مكان آخر من



- العالم أبدين استعدادا وتشوقا إلى الحرية والمساواة. وقد حدثت قصة طريفة عام ١٧٩٩ خلال الاحتلال الفرنسي لمصر، إذ تزوج ضابط فرنسي اسمه "مينو" امرأة مصرية من بلدة رشيد (بعد أن اعتنق الإسلام) وعاملها كما لو كانت فرنسية، فكان يقدم لها ذراعه لتستند عليه عند دخولهما غرفة الطعام، ويتخير لها أفضل الطعام على المائدة، ويلتقط لها "منديل السفرة" إذا سقط منها. وقصت الزوجة ذلك على صديقاتها عندما اجتمعن في حمام عام في المدينة، فأحيت لديهن الأمل بإمكان تغيير وضعهن وعاداتهن. فقدمن التماسا إلى "السلطان الأعلى" بونابارت يطلبن فيه "أن يجعل أزواجهن يعاملونهن كما يعامل ذلك الضابط الفرنسي زوجته من رشيد"، هذا ما ذكره ب. كلوت بك B. Clot Bek في كتابه: A Ganaral Look on Egypt (نظرة عامة على مصر) الترجمة العربية لمحمد مسعود، القاهرة، ١٩٢١، وأخذت هنا عن إجلال خليفة في كتابها: الحركة النسائية الحديثة، قصة المرأة العربية على أرض مصر، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٦.
- ١٥- نفسه، ص ص ٢٧ - ٢٨. انظر كذلك كتابه، المرأة الجديدة، القاهرة، ١٩١١.
- ١٦- محمد عزت دروزة، مذكرات محمد عزت دروزة، بيروت، ١٩٩٣، ص ص ٤٦٠ - ٤٦٢، يشكل هذا الكتاب سجلا ثرا للحركة العربية والقضية الفلسطينية.
- ١٧- انظر: إجلال خليفة، مصدر سابق، ص ١٧٣. في مؤتمر حول الأدب العربي الحديث عقد في روما في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦١، تحدث عائشة عبد الرحمن عن النساء في هذا الأدب فجعلت اندفاع ليلي البعلبكي الثوري لتحرير النساء هدفا لهجومها، تلقت ردودا صاخبة من المؤتمرين الحاضرين من أمثال الكاتب المسرحي الجزائري كاتب ياسين. انظر محاضرتها في كتاب الأدب العربي المعاصر، تحرير توفيق صايغ، باريس، ١٩٦٢. ومن المفيد النظر في المحاضرة كلها فهي تمثل مفهوم عائشة عبد الرحمن للقضايا النسوية ومفهوم الكثيرين غيرها في ذلك الوقت. انظر كذلك الرد الشديد من سلمى الخضراء الجيوسي، التي انبرت للتعقيب عليها.
- ١٨- من الطريف أن كثيرا من الكتاب خلال تلك الفترة (العقود الأولى من القرن

العشرين) كانوا يطلقون اسم الشرق على العالم العربي والإسلامي، والشرقي والشرقية على الرجل والمرأة العربيين.

١٩- السفور والحجاب، بيروت، ١٩٢٨، لا توجد أرقام للصفحات في هذه المقدمة القصيرة في مفتاح الكتاب.

٢٠- نفسه، ص ٥٥. انظر كذلك فصلها الطويل الذي يشكل القسم الثاني حول "الأدلة العقلية"، ص ص ١٠٧ - ١٠٩، وفصلها الآخر الطويل كذلك، أي القسم الثالث حول "الأدلة الدينية"، ص ص ١٧٩ - ٢٧٣.

٢١- الفتاة والشيخوخ، في ثلاثة أجزاء، بيروت، ١٩٢٩، الجزء الأول، ص ص ١٠٢ - ١٠٣.

٢٢- نفسه، ص ١٠٣.

٢٣- نفسه.

٢٤- نفسه، ص ١٠٣.

٢٥- نفسه، ص ص ١٠٤ - ١٠٦.

٢٦- نفسه، ص ٥٣.

٢٧- نفسه، ص ١٠، وقد أشارت في نفس الصفحة إلى السيدة عائشة زوجة الرسول(ص)، وذكرت حديثاً نبوياً يقول "خذوا نصف دينكم من هذه الحميراء". انظر السفور والحجاب لنظيرة زين الدين، ص ٦٣. ومن المعروف كذلك أنه عهد إلى حفصة زوجة الرسول (ص) وابنة عمر ثاني الخلفاء الراشدين بحفظ صحف القرآن الأولى التي جمعها فيما بعد عثمان، ثالث الخلفاء الراشدين. وقد كانت زوجات الرسول(ص)، دون شك، مصدراً رئيساً للكثير من أحاديثه، بسننه. انظر: محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، وحظهن من الإصلاح المحمدي العام، القاهرة، ١٣٥١هـ (١٩٣٢). انظر ص ٥٣ للاطلاع على سعة علم عائشة بهذه الأحاديث والسنن، وص ٦٢ عن أجل أم سلمة والجويرية، وص ٦٤ من أجل أم حبيبة وميمونة.

٢٨- لقد أفدت من مصدرين آخرين: الأول: سيرة قصيرة لنظيرة زين الدين كتبتها

- ناديا نويهض، بعنوان: نظيرة زين الدين، ونشرتها في مجلة الضحى، بيروت، أيار/ مايو ١٩٦٨، وقد تفضلت الكاتبة بإرسالها إلى. والمصدر الثانى تقويم غير منشور لنورى جراح، وهو صحافى من نشطاء الحركة النسوية ومحرر مجلة الكاتبة الطليعية المخصصة لقضايا المرأة وتصدر فى لندن. لكليهما جزيل الشكر.
- ٢٩- هى سنثيا نلسون وهى أستاذة علم الأنثروبولوجيا فى الجامعة الأميركية فى القاهرة، وهى من محبى الشعر، وباحثة تتمتع بشفافية ورؤية واضحتين. وقد أمضت سنوات فى البحث والكتابة عن سيرة درية شفيق.
- ٣٠- سينثيا نلسون، ص ١٣٤ من كلمة العدد، لافام نوفل (المرأة الجديدة)، فى Doria Shafik, Egyptian Feminist, Gainesville, U.S.A, 1996, P274
- كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٧.
- ٣١- نلسون، مصدر سابق، ص ١٣٥.
- ٣٢- نفسه.
- ٣٣- نفسه.
- ٣٤- نفسه، ص ١٣٦، من افتتاحيتها، "الرابطه بين الحضارات"، فى لافام نوفل، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٩.
- ٣٥- نفسه.
- ٣٦- نفسه، ص ١٤٠.
- ٣٧- نفسه، ص ١٤٢.
- ٣٨- نفسه، ص ١٤٧.
- ٣٩- نفسه، ص ١٤٨. نفسه، ص ١٤٧ - ١٤٨. أنظر أيضا ص ١٥٣ حول أفكار أخرى عن الإسلام والمرأة.
- ٤٠- نفسه، ص ١٥٣.
- ٤١- نفسه، ص ١٨٧، من افتتاحيتها فى بنت النيل، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٤.
- ٤٢- نفسه، ص ١٩٧.
- ٤٣- نفسه، ص ٢١٤، من افتتاحيتها فى بنت النيل، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٤.
- ٤٤- كان بيير سيغير موضع احترام كبير فى فرنسا، وقد قيل عنه عند وفاته عام

- ١٩٨٧: "لقد فقد الشعر أكثر محبيه حماسة، وأشد المدافعين عنه نشاطاً". نفسه، ص١٥٩.
- ٤٥- نفسه، ص ص١٥٩ - ١٦١. وقد كان اكتشاف سنثيا نلسون لشعر درية شفيق هو ما دفعها إلى كتابة هذه السيرة انظر: مقدمتها XIII (١٣).
- ٤٦- تميز الشعر العربي بسبب انشغاله بموضوع الحماسة وخصائص الحروب، بنبرة عالية قوية - كما بينت سابقاً - ظلت تميز شعر الرجال حتى عصرنا الحاضر، وخاصة الشعر السياسى الذى يشكل جزءاً كبيراً من حصيلة الشعر المعاصر. وقد عزز من هذه الخاصية عقد المهرجانات الشعرية المنتظمة فى العالم العربى حيث يكتب الشاعر لجماهير كبيرة.
- ٤٧- حول هذا انظر كتابى، الاتجاهات والحركات فى الشعر العربى الحديث، لايدن، ١٩٧٧، الجزء الثانى، ص٦٠٧، والهامش رقم ٥، ص٨٠٤.
- ٤٨- التجزيئية فى المجتمع العربى، بيروت، ١٩٧٤، ص٣٣.
- ٤٩- نفسه.
- ٥٠- نفسه، ص ص٣٢ - ٣٣.
- ٥١- نفسه، ص٣٦.
- ٥٢- نفسه ص ص٣٧ - ٣٨.
- ٥٣- نفسه، ص٤٠٠.
- ٥٤- مصدر سابق، ص ص١١ - ٣٠.
- ٥٥- نفسه، ص٢٣.
- ٥٦- نفسه، ص٢٦.
- ٥٧- نفسه، ص ص٢٤ - ٢٥.
- ٥٨- نفسه، ص٢٥.
- ٥٩- نفسه، ص٢٦.
- ٦٠- نفسه، ص٢٧.
- ٦١- "مآخذ اجتماعية على حياة المرأة العربية"، ١٩٦٨، فى التجزيئية فى المجتمع العربى، ص٤٨.





---

## صحة المرأة والسياسة

سلمى جلال

---

### مقدمة

نادى قاسم أمين فى كتاب "المرأة الجديدة" (١٩٠٠) بعمل المرأة فى مهنة التدريس والطب . ماذا كان وضع الصحة فى القرن السابق؟ وماذا أصبح عليه الآن؟ كانت مصر فى القرن السابق تفتقر إلى طبيبات يقمن بالكشف وعلاج المرضى من النساء؛ حيث إن التقاليد لا تسمح لرجل غريب برؤية نساء. صحة المرأة جزء لا يتجزأ من تطور المرأة، يتأثر بالتعليم والأحوال الاقتصادية والاجتماعية والبيئية وغير ذلك، ويؤثر فيها. الصحة كما عرفتھا منظمة الصحة العالمية "هى حالة من اكتمال السلامة بدنيا وعقليا واجتماعيا، لا مجرد انعدام المرض أو العجز". كيف كان الاهتمام بالصحة فى مصر فى القرن التاسع عشر؟ فى أى إطار تم تطوير الأحوال الصحية للمرأة؟ هل فى إطار انتشار أم فى إطار تفاعل؟

### ١ - صحة المرأة فى القرن التاسع عشر

#### اهتمام محمد على الكبير بالصحة

أراد محمد على عند توليه الحكم عام ١٨٠٥ أن ينشئ دولة كبرى، وأن يستقل عن الدولة العثمانية، فقرر إنشاء جيش قوى من المصريين، وأن يكون لمصر مكانة اقتصادية فى العالم، فاستقدم العلماء من البلاد الأوروبية، وأرسل بعثات من شباب مصر إلى الخارج.

قرر محمد على عام ١٨٢٠ إنشاء "مجلس صحى"، للمحافظة على جيوشه من الأوبئة والأمراض المنتشرة، كما استدعى الأطباء الأجانب لتنظيم الإدارة الصحية، وعين مفتشا للصحة لكل بلدية. وفى عام ١٨٢٥ أنشأ إدارة الخدمات الطبية فى الجيش والبحرية.

## - الاقتصاد والأوبئة

كانت الأوبئة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تهدد صحة المصريين بل والعالم كله. في عام ١٨٣١ تفشت الكوليرا في مصر (ثم في أعوام ١٨٥٦ ، ١٨٦٣ ، ١٨٦٥ ، ١٨٨١ ، ١٨٩٩ ، ١٩٤٧) كما تفشى الطاعون ١٨٣٥ (وعام ١٨٩٤). في عام ١٨٣٦ أنشأ "محمد علي" الحجر الصحي لمنع دخول الأمراض بالإسكندرية . كان هذا الإجراء أحد المتطلبات للتعامل الاقتصادي بين مصر والبلاد الأخرى.

## - بداية الاهتمام بصحة المرأة

تفهم محمد علي وكلوت بك ارتباط صحة الرجل بصحة المرأة وصحة الاثنين معا بقوة الجيش، وهذا جعلهما يهتمان بصحة المرأة، وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، أثناء تجنيد الشباب لخدمة الجيش، تبين أنهم غير لائقين صحيا، كما أن الأمراض منتشرة بينهم. واستقدم كلوت بك من فرنسا عام ١٩٢٥ للارتقاء بالصحة، وفي العام نفسه أنشئت مدرسة الطب "بأبي زعبل" التي أصبحت فيما بعد القصر العيني، بهدف تخريج أطباء مصريين للرعاية الصحية.

كان للجيش فضل في الرعاية الصحية للمجندين، وكان أيضا مسببا للأمراض، فانتقال آلاف من المجندين من مكان إلى آخر، وتركهم لزوجاتهم وأمهاتهم وبناتهم وأولادهم بدون مورد رزق، معرضين للمجاعة، جعل بعض الزوجات يتاجرن بأنفسهن لوقاية أولادهن من الجوع، والبعض الآخر كان يتبع أزواجه أينما انتقل الجيش، كما أن تفجلات ونزول الجيش بالمدن المختلفة قد ساعد أيضا على سرعة انتشار الأمراض التناسلية، وبخاصة الزهري في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ومن أجل تقدم الصحة في مصر، وللتحكم في الأمراض المعدية المتفشية مثل الجدري والأمراض التناسلية، طالب كلوت بك بضرورة الاهتمام بصحة المرأة. وحيث إن التقاليد لا تسمح للطبيب بوصفه رجلاً بالكشف على النساء، فقد فشل الأطباء في الكشف وعلاج النساء لرفض رجالهن ذلك مما تسبب في وفاتهن.

كان لزاما إنشاء مدرسة المولدات عام ١٨٣٢. وكان لزاما أيضاً إنشاء مستشفيات لعلاج الأمراض التناسلية.

## - مدرسة المولدات

أنشأ محمد علي الكبير سنة ١٨٣٢ مدرسة المولدات. لم تفلح محاولات ترغيب أو ترهيب جنوده والفلاحين بإلحاق بناتهم بهذه المدرسة، بل إن بعضهم فضل تلقى العقاب بدلا من إرسال ابنته إلى أى مدرسة، كان الاعتقاد سائدا أن "تعليم الفتاة من عمل الشيطان". فى البداية تم إلحاق صغار الجوارى والأغوات بمدرسة المولدات، إلا أن الأغوات لم يجدوا قبولا من النساء بالكشف عليهن.

استقدم كلوت بك مدرسات من فرنسا لتعليم البنات، ونجحت فيما بعد مدرسة المولدات بعد إلحاق الجوارى وساقطات القيد والمريضات اللاتى شفين وتركهن أهلهن بالمستشفيات.

كان من الضرورى تعليم البنات القراءة والكتابة قبل البدء فى الدراسة . وقد زاد الإقبال بعد أن تم تزويج الخريجات من الأطباء خريجي الطب، وإعطائهن مسكنا، و"أغا وحمارا" لزوم ممارسة العمل، وبمنحن رتبة ومرتببات مجزية. فارتفعت مكانتهن الاجتماعية.

طالب كلوت بك بضرورة وجود مدرسة لتعليم البنات، وتم فعلا عمل مدرسة الإرسالية الإنجليكانية عام ١٨٣٥.

## - رائدات المولدات والطبيبات

أول كاتبة فى الصحف المصرية هى المولدة "جليلة تمرهان"، أول مصرية كتبت فى مجلة "يعسوب الطب" ١٨٦٥ مقالات للتوعية الصحية.

كانت بعض قيادات الحركات النسائية عام ١٩١٩ من المجال الصحى؛ مثل "لبيبة أحمد" والمولدة "صفية".

كانت خديجة خليل (١٩٢١) ثم أنيسة حبيقة (١٩٢٥) من أوائل الطبيبات المصريات. التحقت خديجة خليل عام ١٩١٨ بكلية الطب، وعينت بعد تخرجها بمركز سنورس، ثم طلبت نقلها إلى طهطا - مسقط رأسها - وعينت بمستشفى الملك فؤاد.

عادت إلى مصر عام ١٩٣٠ أول بعثة من النساء، من ضمنهن "هيلينة سيداروس" أول طبيبة تخرجت من إنجلترا، أى بعد مائة عام من بعثات الرجال إلى الخارج.



## - التطعيم

كانت كل مولدة مخصصاً لها منطقة تقوم برعايتها، وحصر المواليد والوفيات بها وأسبابها. طالب "كلوت بك" عام ١٨٣٦ بتطعيم المواليد ضد الجدري رغم وجوده من قبل، لكن حملات التطعيم لم تلق نجاحاً؛ حيث تزامنت مع تجنيد شباب الرجال بالقوة الجبرية، وتخوف الفلاحين من الحكومة.

فى عام ١٨٤٠ توفى ثلث الأطفال بسبب الجدري.

بعد هزيمة جيش محمد على عام ١٨٤١ فى سوريا ورجوعه إلى مصر وتسريحه الجند مجبراً، لقي التطعيم قبولا من الفلاحين، كما تم الاستعانة بحلاقى الصحة فى الريف لتطعيم المواليد ضد الجدري، مما لقي نجاحاً.

## - الأحوال الصحية ومقدمو الرعاية الصحية

كانت الأمراض المنتشرة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر الرمد والذئبتريا والأمراض التناسلية والحميات، كما كان المرضى يلجأون للرعاية الصحية فى حالة الإصابات.

كان حلاق الصحة "والداية" والمجبراتى والعطار مقدمى الرعاية الصحية فى المجتمع قبل ظهور الطب الحديث، كما كانت "الماشطة والبلانة" القائمات بتزيين النساء. بعد الاهتمام بالجيش تحولت الرعاية الصحية إلى الصحة المدرسية والعمالية، ثم إلى المستشفيات الحضرية بالقاهرة والإسكندرية، ثم المحافظات وبعد ذلك الرعاية الصحية الريفية.

أقيمت مستشفيات للأمراض التناسلية والجلدية، كما أقيمت أول مستشفيات للرمد عام ١٨٤٠ غير أنها اندثرت فى آخر القرن.

فى المدة بين عام ١٨٤٢-١٨٤٧ تم تكليف كل طبيب بالإشراف على منطقة فى الريف تشمل ٢٥-٣٠ قرية، ومعه صيدلى، يرأسه طبيب أجنبى، بخلاف الرعاية الطبية فكان الطبيب مسئولاً عن التطعيم والإصحاح البيئى وتسجيل المواليد والوفيات وأسبابها، كما كان عليه تدريب حلاقى الصحة والحكيما.

كان ربع الأطباء من الأجانب فى مراكز قيادية.

## ٢- صحة المرأة فى القرن العشرين

تبين مما سبق أن الاهتمام بصحة المرأة فى القرن التاسع عشر، كان تابعا للاهتمام بصحة المجندين، وأن أى تغير يتبعه لزاما تغيرات أخرى، لتشابك جميع أوجه الحياة بعضها مع بعض، ثلاث عوامل كان لها تأثير مباشر: أولاً : مسايرة فكرة صحة المرأة مع القوة السياسية أو الحاكمة. ثانياً: التفاعل مع ثقافات أخرى ومحاولة نشر الطب الغربى فى مصر. ثالثاً: تقبل الثقافة الشعبية للتغير المنشود.

ماذا حدث بعد أن نادى قاسم أمين فى كتاب "المرأة الجديدة" (١٩٠٠) بعمل المرأة فى مهنة التدريس والطب؟ ماذا أصبح عليه الحال؟

### - السياسة الصحية

تهتم السياسة الصحية منذ بداية القرن العشرين بصحة المرأة لانتشار الأمراض التناسلية، فعملت على بناء المستشفيات التى بها أقسام للأمراض التناسلية والجلدية، أو مستشفيات متخصصة؛ مثل "الحوض المرصود"، كما اهتمت بصحة الأم، فأنشئ عام ١٩٢٧ قسم رعاية أمومة وطفولة بوكالة وزارة الداخلية للشئون الصحية، كما توالى الاهتمام بصحة الأم منذ (١٩٣٧) فتأسست مكاتب صحة للأعمال الوقائية ترعى الولادات.

كان الرجال "التمرجية" فى أول القرن الحالى يقومون بالتمريض، فقرر المسئولون فى الصحة إنشاء مدارس تعليم فن التمريض للفتيات فى مستشفى الإسكندرية وأسيوط وطنطا، وتوالت فيما بعد مدارس فى محافظات أخرى، أما حالياً فقد وصلت أعدادهن إلى أكثر من ١٠٠٠٠٠ ممرضة.

صحة الأم والطفل مكون أساسى فى جميع الخطط الخماسية للصحة.

تنتهج السياسة الصحية فى مصر منهج الرعاية الصحية الأولية منذ بداية القرن العشرين، بل منذ القرن الماضى.

### - التمويل الأجنبى

منذ الستينيات انصبت المنح والتمويل الأجنبى - سواء كان ثنائيا أم دوليا -

على مجالات صحة المرأة، سواء في إطار تنظيم الأسرة أو السكان والتنمية أو الأمومة الآمنة أو صحة الأم والطفل أو الصحة الإنجابية أو العنف ضد المرأة أو ختان الإناث أو النوع ("جندرة") والصحة وغيرها. تجتمع الهيئات الممولة بصفة دورية لوضع استراتيجيات تتناسب مع مفهوميها وتصوراتها للاحتياجات الصحية لمصر، يقتصر على التمويل ولا تهتم باحتياجات الفعلية للشعب المصري. كما نرى اهتمام البنك الدولي ووكالة التنمية الأمريكية بالخصخصة في مجال الصحة، فقد بدأ مشروع "إصلاح القطاع الصحي" مع وزارة الصحة والسكان منذ سنوات على تقليل دور الحكومة، كما يعمل مشروع "صحة الأم والطفل" على تشجيع المشاركة الشعبية في الصحة. ترى من أى منظور تم تحديد الاحتياجات الصحية؟ وبخاصة الاحتياجات الصحية للمرأة؟ هل يتكرر إطار الانتشار يوما حتى في مفهوم "المشاركة الشعبية"، حيث يملأ من فوق، ولا يترك للناس حرية التعبير عن رأيهم؟ أم أن منهج التفاعل في سبيله إلى الوجود؟

**- بعض المؤشرات الصحية**

لا شك أن صحة الشعب المصري والمرأة تقدمت في القرن الحالى، فقد ارتفع العمر المتوقع عند الولادة منذ الأربعينيات من ٤٥ سنة إلى ٦٧ سنة عام ١٩٩٨، كما تعدت تغطية التطعيم للرضع ٩٠٪، وانخفض معدل وفيات الرضع إلى ٣٧ على كل ١٠٠٠ مولود حى، وكانت هذه النسبة ٣٣٣/١٠٠٠ فى سنة ١٩٢٤، وكذلك انخفض معدل وفيات الأمهات (١٧٤/١٠٠٠٠٠) فى خلال النصف الأخير إلى النصف، رغم ارتفاعه مقارنة بالبلاد الأخرى. هل فقط السياسة الصحية هى التى أحرزت هذا التحسن؟ أم أن الارتقاء بالتعليم والتوعية الصحية والتغذية وارتفاع مستوى الدخل والنهوض بالبيئة أيضاً عوامل تأثير على الصحة؟

#### **- الطب الشعبى**

رغم أن الطبيبات يمثلن أكثر من ٣٠٪ من إجمالى الأطباء (١١٠٠٠٠) تبين إحصائيات المسح الديموجغرافى المصرى لعام ١٩٩٥ أن ٤٨٪ من الحوامل مازلن يلدن لدى الداية؛ أى أن الطب الشعبى مازال تأثيره قوياً، فى خلال قرنين تحولت نصف الولادات إلى الرعاية الصحية الرسمية - نمط الطب الغربى. كما باءت محاولات وزارة

الصحة للتخلص من الدايات بالفشل، فأصبحت تدريبهن على الممارسات الصحيحة في الولادة لخفض نسبة وفيات الأمهات، كما أنها تستعين بهن لتنظيم الأسرة. مازال العطار هو أحد مقدمى الخدمة الصحية الشعبية يلجأ إليه المصابون بأمراض مزمنة ليصف لهم "روشتة" علاج، أما المجبراتى وحلاق الصحة فقد قلت أعدادهم، لكنهم تحولوا إلى "تمرجية" يمارسون نشاطهم "الطب الشعبى" ممزوجا بخبرة من الطب الغربى، اكتسبوها من عملهم مع الطبيب.

- تفاعل أم انتشار؟

على مر السنين كان المقتدرون فى القرى المصرية يتبرعون للسلطة بأرض أو مبنى لإقامة وحدة صحية، كذلك أقامت جمعيات خيرية كثيراً من المستوصفات لتقديم الرعاية الصحية بأسعار تناسب متلقى الخدمة، وهو ما يعبر عن وجه من المشاركة الشعبية فى الرعاية الصحية. كما أسست الأميرات وسيدات المجتمع الراقى فى أول القرن العشرين جمعيات عدة مثل؛ "جمعية العناية بالطفل" و "المرأة الجديدة" وغيرهما للعناية بالأيتام أو تعليم الفتيات الفقيرات الخياطة والتطريز وأشغال فنية أخرى، كما أن المرأة أثناء الأعمال التحضيرية للمؤتمر العالمى للسكان والتنمية الذى أقيم فى القاهرة عام ١٩٩٤ بدأت تطالب بالتأمين الصحى لربات البيوت، لكن لم يتم شىء حتى الآن فى هذا الصدد، إلا بإحدى المحافظات. اجتاحت آخر أوبئة خطيرة مصر فى الأربعينيات (عام ١٩٤٢-١٩٤٤ الملاريا و ١٩٤٦ الحمى المرتجة و ١٩٤٧ الكوليرا)؛ الأمر الذى أثار التنافس لمكافحتها بين الأحزاب السياسية الموجودة فى مصر فى ذلك الحين.

بخلاف الحجر الصحى الموجود منذ أول القرن السابق، فإن التقدم السريع للتكنولوجيا الطبية فى النصف الأخير من القرن العشرين؛ مثل اختراع البنسلين والمضادات الحيوية والتطعيم ضد الأمراض المختلفة، له أيضا تأثير على التحكم فى الأوبئة على مستوى العالم، والنهوض بصحة الشعب المصرى والمرأة المصرية. السياسة لها دور أساسى فى الارتقاء بصحة المرأة سواء فى القرن التاسع أو القرن العشرين. المساحة المتروكة للتفاعل بين الحكومة والمجتمعات المحلية مهمشة، يترك براحاً للتفاعل لقلة المقتدرين والطبقات العليا والوسطى.



## خلاصة

يبين الاهتمام والنهوض بصحة المرأة في القرن السابق والحالي أن سياسة الدولة واقتناع السلطة بالموضوع هو أساس انتشارها، كما أن وجود تفاعل بين صحة الرجل وصحة المرأة أدى إلى تسلسل الأمور، "شيء لزوج الشيء". أولاً: مساهمة فكرة صحة المرأة للقوة السياسية أو الحاكمة، ثانياً: التفاعل مع ثقافات أخرى ومحاولة نشر الطب الغربي في مصر، ثالثاً: تقبل الثقافة الشعبية للتغيير المنشود.

لكي ينشئ محمد علي جيشاً قوياً كان عليه أن ينهض بصحة جنوده الذين انتزعهم من عائلاتهم بالقرى المصرية، ذلك لتدهور حالتهم الصحية. في عام ١٨٢٠ أنشأ "مجلس صحي" للمحافظة على جيوشه من الأوبئة والأمراض المنتشرة، كما استقدم كلوت بك من فرنسا عام ١٨٢٥ وأسس مدرسة أبو زعبل للطب، ثم مدرسة المولدات عام ١٩٣٢، بإدخال الطب الغربي ونظمه إلى مصر، مواءمة صحة المرأة وتطعيم الأطفال. أصبح التحكم والضبط ليس للجيش فقط ولكن للشعب المصري بأجمعه.

رغم وجود الطب الشعبي لم يعره محمد علي أو كلوت بك التفاتاً، إلا عندما فشل التطعيم ضد الجدري، حيث تم الاستعانة بحلاق الصحة وتدريبه لإقناع الشعب بالتطعيم. لم يستفد ممثلو الطب الغربي من تجربة القرن البائد، في ستينيات القرن العشرين باءت محاولات وزارة الصحة للتخلص من "الدايات" بالفشل، فبدأت الوزارة تدريبهن على الممارسات الصحية في الولادة لخفض نسبة وفيات الأمهات، كما أنها تستعين بهن لتنظيم الأسرة، وذلك بناء على تدخل التمويل الأجنبي ومساندة هذا الموضوع. مازال ٤٨٪ من السيدات يلدن لدى الدايات في مصر.

حققت السياسة الصحية نجاحاً ملحوظاً في القرن الحالي بالنسبة لصحة المرأة، فصحة الأم مدرجة في الخطط الخماسية، كما انخفضت وفيات الأمهات إلى نصف ما كانت عليه في أول القرن، وانخفض معدل وفيات الرضع إلى عشر ما كانت عليه، أما تطعيم للرضع فأصبح ٩٠٪، كما تمثل الطبيبات أكثر من ٣٠٪ من إجمالي الأطباء، وارتفعت أعداد الممرضات إلى حوالي ١٠٠٠٠٠ ممرضة.

في الحقبة الأخيرة أصبح الاهتمام بالتوعية الصحية والمشاركة الشعبية، كما بدأت المرأة تطالب بالتأمين الصحي لربات البيوت، فهل تستجيب الدولة؟ ترى هل سيتغير إطار الانتشار إلى إطار تفاعل؟

---

## فى مواجهة العنف ضد النساء : أداء المنظمات غير الحكومية

### عزة شرارة بيضون

---

كرست المؤتمرات والاتفاقات العالمية المعنية بالمرأة للعنف الذى يمارس على النساء داخل بيوتهن، بوصفهن نساء، فما عادت "حرمة البيوت" فى مجتمعاتنا الأبوية سياجا مقنعا لإخفاء ما يجرى بداخلها. وحيث أبدى مجتمعنا، شأنه شأن المجتمعات الأبوية، مكابرة وعنادا فى الاعتراف بالعنف الأسرى عامة، والعنف الموجه ضد المرأة خاصة، جاءت حوادث صاخبة لتسفه المكابرة والعناد معا، ولتضع موضع تساؤل هالة القداسة التى تحيط الأسرة فى هذه المجتمعات. حوادث العنف هذه، كانت قد بدأت تتسرب أخبارها إلى وسائل الإعلام، الرئى منه خاصة. صحيح أن التروع للإثارة الذى رافق، غالبا، الإعلام عن هذه الحوادث قدمها وكأنها معزولة ووليدة أوضاع بالغة الاستثنائية، لكنه أتاح، من جهة أخرى، لنساء يعانين من العنف إدراك ما كان محظورا عليهن إدراكه: إن ما يعانين منه ليس قدرا لبنات جنسهن، وإنه بإمكانهن الجهر بمعاناتهن والإبلاغ عن معنفيهن. كما دفع من هم فى تماس مع المرأة إلى وجوب التنبه إلى العنف ومظاهره البارزة / المستترة.

هذا التطور حدث فى فترة زمنية قصيرة نسبيا. وبتنا نشهد، حاليا، اهتماما بالعنف الموجه ضد المرأة يتجاوز الأحداث الجرمية إلى الممارسات اليومية، وذلك فى تقارير وإحصاءات ودراسات ومطالعات يقدمها أطباء أو باحثون أو عاملون اجتماعيون أو طلاب جامعيون من كليات مختلفة (إعلام، صحة، علوم اجتماعية، علم نفس... إلخ) ودائما من الجنسين. كما أننا نشهد توسعا فى دائرة مدلولات العنف من الجسدى إلى النفسى والقانونى وصولا إلى مجالات مولدة لمسوغات العنف ضد المرأة: الاقتصادى والاجتماعى فى وجوهه كافة.

فى مجتمعنا اللبئانى ، وفى ظل دولة حالت دون تصلب عودها التركيبية

المتعددة الطوائف، دأبت الجماعات المختلفة لأن تأخذ زمام أمورها بيدها. من تجليات ذلك إنشاء جمعيات على نوعيات وأصناف لا حصر لها، لاتزال تواكب حاجات مجتمعنا المستجدة، وتلعب دوراً أساسياً وريادياً غالباً، في التعبير عنها، هذه الجمعيات بدأت تتشكل قبل إنشاء دولة لبنان المعاصرة، وأخذت أشكالاً مختلفة عبر السنوات المائة الماضية لتناسب المهام التي أنشئت من أجلها. إن نشوء الدولة اللبنانية المعاصرة لم يبلغ دور هذه الجمعيات، بل إن تعثر تطور الدولة كان من دواعي استمرارها وازدهارها .

الجمعيات، وهي منظمات غير حكومية، وبوصفها (فيما ندعى) السبابة إلى تحسس قضايا المجتمع والعمل على معالجتها، ما هو موقفها من العنف الموجه ضد المرأة ؟ هل تواجهه؟ كيف تقوم بذلك؟ ما هي أساليب مواجهته، وكيف تنتظم لتحقيقها؟

نتناول في مداخلتنا هذه منظمين غير حكوميتين<sup>(١)</sup> على طرفين متصلين: واحدة دينية (إسلامية تحديداً) ، والأخرى مدنية، هما نموذجان متجاوران في الزمان والمكان (لبنان الحاضر)، ومتقابلان في التعامل مع مسألة العنف الموجه ضد المرأة. وحيث تتوق الأولى إلى استعادة العهد الإسلامي الأول، فإن مجمل أدائها إنما يرسى، في وجه من وجوهه، خلفية تاريخية – ثقافية لمسألة التعاطي مع قضايا المرأة عامة، والعنف الموجه ضدها بشكل خاص. وفيما تضع الأخرى نفسها في مساق عالمي تستقي منه مباشرة أطرها المرجعية ونهج أدائها، (بعد تبيئتها لتناسب ثقافتنا الاجتماعية)، فهي على عكس الأولى، مستقبلية الهوى، أي أنها منقظمة، على الأرجح، على مثال تصبو إلى تحقيقه، أكثر فأكثر، المنظمات غير الحكومية عندنا.

#### **أولاً : جمعية النجاة الاجتماعية (الإسلامية)**

وهي نسائية صرف، تنظّل بالفكر الإسلامي وتتبع مذهب ابن تيمية في تأويل أحكامه، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بـ "الجماعة الإسلامية". عضواتها من المذهب السني، ويلتزم بالزى الشرعي. تتمركز "الجمعية" في بيروت لكنها تنشط في غير منطقة من لبنان وبين فئات النساء كافة (طالبات، عاملات، وربات منزل). تقدم خدمات خيرية



للمحتاجين من أبناء المذهب في المناسبات الدينية خاصة، لكنها تهدف، أساساً، إلى توعية المرأة بشئون الدين الإسلامى وحثها على المشاركة بالشأن العام الدينى والدينى. وتقيم الجمعية دروساً عامة أو متخصصة ومحاضرات تثقيفية وتربوية، كما تعنى بمحو الأمية وتحفيظ القرآن... إلخ، وتصبو إلى إنشاء مراكز لتأهيل الأمهات بتعليمهن الخياطة وتدريب المنزل والمبادئ الصحية.

وتصدر الجمعية مجلة شهرية من ٣٦ صفحة (صدر منها حتى الآن حوالى ثمانين عدداً) تعبر عن توجهات الجمعية، وتعلم عن أنشطتها. لكنها، وبشكل خاص، مساحة للتبادل والسجال بين الملتزمات من الجمعية وبين مناصريهن من القراء، نساء ورجالاً، فى أمور تتركز، خاصة، على الشئون المتعلقة بالنساء: الزواج المتعدد، الطلاق، العنف الأسرى، العلاقات الزوجية، العنوسة، الاستهلاك الإعلامى لجسد المرأة، الطاعة والابتلاء، الاختلاط، الصداقة بين الجنسين، الحجاب، القوامة، المثالات النسائية... إلخ.

وتحمل الجمعية صورة عن ذاتها تقسم بـ "الانفتاح"، من دلائله انتسابها إلى "المجلس النسائى اللبنانى" الذى يضم عدداً من الجمعيات والمنظمات غير الحكومية النسائية على أشكالها وتشارك فى اجتماعاته العامة وبعض أنشطته.

### **كيف تواجه هذه المنظمة العنف الموجه ضد النساء؟**

نشير بادئ ذى بدء إلى أن العنف من منظور هذه المنظمة هو، أساساً، جسدى وضرب مبرح بقصد الأذى وتقبيح الوجه أو تشويهه. أما الضرب الخفيف، وفى أماكن أخرى من الجسد، بقصد "الإذلال" لا الأذى، فهو مسموح به بفعل قوامة الرجل على المرأة الشبيهة بقوامة الأم على أولادها. وحيث إن الضرب، بقصد الإذلال، هو وسيلة تربوية ممكنة. خاصة وأن القرآن أتى على ذكرها، صراحة، كواحدة من الوسائل المتاحة لمعالجة نشوز النساء. ولا تستسيغ قيادات هذه المنظمة معنى العنف الذى تتبناه بعض المنظمات غير الحكومية العاملة التى تتصدى لهذا الموضوع وتفضل حصره بـ "الجسدى". على أن بعض القيادات الشابة فى الجمعية ينعتن بعض أشكال التحقير



وإطلاق النعوت والتلويح والشتائم والحجر والقهر والإرغام بـ "العنف النفسى" ذى الأثر الأكثر أذى - برأيهن - من الجسدى.

وباستثناء الحالات الجرمية التى تستدعى تدخل القوى الأمنية والقضائية، فإن الاعتداء الجسدى على المرأة هو، برأى القيادات المتكلمات باسم المنظمة، شأن المرأة ومسئوليتها، أساسا، وموضوع قوامة الرجل، بدرجة ثانية. وعليها مواجهته، إذن باستراتيجيتين اثنتين :

**بالوقاية :** بالتأقلم مع طباع الرجل التى خلقه الله عليها، وتجنب استفزازه وإثارة المشاكل وكثرة المطالب والعصيان والتمرد وسلطة اللسان، فالنساء هن، غالبا، قدرات مكررات وكيدهن عظيم. ويمكنها، إذن، استخدام الحيلة (العاطفة أو العقل) للوصول إلى مبتغاها لا المواجهة المباشرة التى تستثير العنف.

**بالصبر على قدرها :** وتجاهل عنف الرجل ما دام يؤمن لها الطعام والمأوى والكسوة ولا يجبرها على معصية الله. بل عليها التسرّع عليه والقبول بقدرها صونا لأسرتها شاكرة الله على أنه لا يمنعها من عبادته، وبالقناعة عما أصابها من ابتلاء فى هذه الدنيا (بما هى أمر من الله) طمعا بثمرات الآخرة.

وتتوجه الجمعية للرجل عبر قنواتها العامة كالمجلة، مثلا، وبالاتصال الشخصى، إذا دعت الحاجة بأن يأخذ قوامته التى أعطاها الله له بحقها وبالرحمة، وأن يتذكر أن المرأة هى أيضا من بنى آدم الذى كرمه الله، فلا يجوز تعنيفها.

أما ما تعيشه المرأة وتختبره بوصفه عنفا كالطلاق التعسفى أو الحرمان من الوصاية على الأطفال أو ضمور النفقة أو غيرها من الممارسات الكيدية التى تتبع الطلاق غالبا، أو الزواج الثانى (أو التهديد المستمر به)، أو غيرها من مظاهر ما يدعى بالعنف النفسى أو القانونى أو الاقتصادى، وهى جميعا مدار شكاوى النساء قارئات مجلة هذه المنظمة، فهو لا يسمى كذلك. هذه المسائل هى مواضيع لنقاش يمتد، أحيانا، طوال أعداد متتالية من المجلة المذكورة بين نساء ومشايخ ورجال، ويعكس حيوية وانفتاحا فكريين بداخلها. ويستند هؤلاء فى تقديم حججهم إلى القرآن والسيرة، أساسا، وعلى

حقائق ووقائع من الحياة العصرية أيضا. على أن الحل يكون، برأى هؤلاء على اختلافهم، بالعودة إلى أصول الدين التي تخرق على الدوام. ولعل أهم مظاهر ذلك الخرق، باعتراف قيادات المنظمة التي نحن بصدد الكلام عنها، أداء المحاكم الشرعية الإسلامية. ويتعين على المسلمين العمل على إعادة تنظيمها بما يضمن ضمان تطبيق الشريعة التي تكرم المرأة وتضمن حقوقها في أحوالها كافة: ابنة حرة في خياراتها الأساسية في حياة والدها، ووارثة له لدى موته، وزوجة وحيدة أو واحدة من مجموعة من الزوجات، أو مطلقة سواء أكانت أما أم لم تكن، أو أرملة، أو ذات أموال خاصة ... إلخ، وكلها تخرق، حاليا، في سوء تطبيق الشريعة.

يبقى أن موضوع تنظيم المحاكم الشرعية (الذي قد يستدعى، فيما يستدعى، تعيين نساء فيها، لا رجال فحسب) لا تدرج عاليا على سلم الأولويات في أجندة "الجمعية" فلا تجد هذه الجمعية النسائية، بعضواتها وبجماعاتها المستهدفة، ضرورة لإيلاء هذا الموضوع أهميته، هذا برغم التنبيه لفعاليته، لا في رفع الغبن والقهر عن نساء يشكين الغبن والقهر فحسب، وإنما أيضا لأهميته في إحلال عدالة الدين وإظهار انتصاره للمرأة ولحقوقها. الموضوع الأثير للفرق الإسلامية جميعا.

هذا هو حال المواجهة التي ترفعها "الجمعية" للعنف الجسدي والنفسي، أو الغبن والقهر الذي تشكى منه النساء في محيطهن. أما حوادث العنف العامة التي تصيب نساء أبعد من مذهب "الجمعية" فلا تجد سببا للكلام عنها، وإن فعلت فبكلام عام ومبهم (يتحاشين مثلا، لفظ أو كتابة كلمة "اغتصاب" ويستعصن عنها بنقاط ثلاث)، يلقي باللائمة على الدولة التي لا تحمي المعنفين ولا تعاقب معنفيهن.

لا تتصدى "جمعية النجاة الاجتماعية" للعنف الموجه ضد النساء تحديدا لأنها، وبرأيها، "ليست منظمة نسوية"، فأهدافها وغاياتها المعلنة تتمحور حول تنظيم المجتمع وضمان توجهاته الإسلامية تبعا لرؤية "الجماعات الإسلامية". والمرأة إن استدعيت للعمل فيها، فيقصد المشاركة للعمل على "نصرة الإسلام" لا لتحقيق انتصارات خاصة لبنات جنسها. ودوافع النساء لذلك متفاوتة، لكن تجتمع عند واحد مشترك: كل واحدة منهن ترتبط بصلة قريبي برجل أو أكثر من أعضاء "الجماعة

الإسلامية". فـ "الأخوية النسائية" تمر في هذه المنظمة النسائية عبر "الأخوية الرجالية"، ولعل تماهى هؤلاء النساء مع رغبات رجالهن تخفت حدة تنبههن لصرخات الأذى التي تطال النساء من محيطهن اللواتى يستنجدن بهن علنا، أحيانا، على صفحات المجلة، كما ذكرنا مرارا. فلا يعدو نقد سلوك معنفيهن من الرجال أن يكون تنفيسا لاحتقان لدى النساء العنفات. لهذا التنفيس سقف يتمثل بثيمة (Theme) تتكرر بثبات في الخطابين الشفهي والكتابي، هو وجوب طاعة الرجل بما هي عبادة الله، حيث إن تجاوز المرأة لهذه الطاعة هو من مفاصد حضارة الغرب التي أصابت الرجال، قبل النساء، في رجولتهم فسمحوا للمرأة بالخروج عنها وعن طاعة الله سواء بسواء.

الغرب هذا، "يجتاحنا بقيمه وعاداته الرذولة". وترفض "الجمعية" مقاربات لقضايا المرأة، أو لمسائل تعود بالنفع على قضاياها تعتمد على منظمات غير حكومية لبنانية بحجة رعاية الغرب لها، من هذه نذكر، على سبيل المثال، المؤتمرات النسائية العالمية، الزواج المدني الاختياري وغيرها. المواجهة الفعالة للعنف ضد المرأة في أجندة "جمعية النجاة الاجتماعية" مؤجلة طالما انضوت النساء بداخلها في حمى قوامة الرجال، وطالما بقين قانعات بطاعتهم.

### **ثانيا : الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضد المرأة**

مهدت "جلسة الاستماع العربية" لضحايا العنف من النساء فيما عرف بـ "محكمة النساء العربية" التي عقدت في بيروت في حزيران (يونيو) عام ١٩٩٥ تحضيراً لمؤتمر بيجين، وما تلاها من تأسيس لـ "المحكمة العربية الدائمة لمناهضة العنف ضد النساء" في تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٩٩٦... هاتان المناسبتان مهدتا الطريق أمام إنشاء "الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضد النساء" في آذار من العام ١٩٩٧. وقد تكونت من جمعيات أهلية نسائية ومختلطة (حوالي الخمس عشرة، من بينها الاتحاد النسائي اللبناني الذي يضم عشرات المنظمات النسائية) وشخصيات اجتماعية من الجنسين "تتطلع إلى تضافر جهودها حول موضوع العنف ضد النساء تحديداً؛ لأنها الطرف الأضعف في المجتمع الأبوي السائد والضحية المضاعفة



للممارسات العنيفة التي سادت وتسود الحروب المختلفة على أرضنا".  
في بيانها التأسيسي تعلن الهيئة أن "لا سبيل لحل قضية العنف إلا بمواجهة". وهي تتوجه إلى الدولة لأن تكون المرجع العادل والقابل للاحتكام، والجهة النهائية في توفير الحماية للنساء، القانونية منها بشكل خاص. لكنها تعلن، أيضا، أن مناهضة العنف ضد المرأة لا يتحقق بالإصلاح القانوني، على أهميته المطلقة، بل أيضا "بالعمل الدءوب على صعيد المجتمعات المحلية لتغيير المفاهيم الخاطئة" التي تحملها.

كيف تواجه "الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضد النساء" المسألة موضوع تشكلها؟ ما هي أساليب هذه المواجهة؟ وكيف تنتظم لتحقيقها؟

يؤسس التعريف المتعدد المعاني الذي تتبناه "الهيئة" للعنف على تشعب المهام المطروحة عليها. فهو إذ "يسهل تعريفه بما هو اعتداء جسدي أو معنوي من قبل جهة مادية أو معنوية على جهة أخرى"، فإن التماس تجلياته صعب لأنه "متجذر فينا إلى درجة تتخطى حالة وعينا وسلوكنا ومشاهداتنا"... ويرافق مسار "الهيئة" في تاريخها المقتضب العمل على التماس هذه التجليات، تحديدا. إن في الحالات التي تعدت الـ ١٥٠ من حالة النساء المعنفات اللواتي أمين مركزها طلبا للمساعدة، أو في خضم "المعارك" العلنية القليلة التي خاضتها دفاعا عن نساء تعرضن لأنواع من العنف المختلفة.

فبالإضافة إلى إلحاق الأذى الجسدي المباشر بالفريق الآخر، يتمظهر العنف، من منظور "الهيئة" بالاحتجاز، أو بالتشهير الاجتماعي، بتحريض الجماعة عبر استنهاض أفكارها التقليدية ومعاييرها الثقافية، أو هو يأخذ وجها اقتصاديا حين يمنع العنف من الاستفادة من حقوقه المادية من أموال أو أرزاق، أو منحى فكريا فيحظر عليه التعبير عن أفكاره بإرغامه على السكوت، أو بإشهار موقف مخالف لموقفه الحقيقي، أو أخيرا، وليس آخرا، يتجلى العنف في القانون الوضعي منه والشرعي سواء بسواء.

إن نعت أنماط من التوجهات والسلوكيات العامة والخاصة والبنى المجتمعية



بـ"العنيفة" يسوغه الدرجة التى تقوم فيه هذه التوجهات والسلوكيات والبنى بتوليد العنف أو استباحته أو تضمينه فى ثناياها.

ولعل المثل الأكثر جلاء بشأن ذلك هو أحكام المادة ٥٦٢ من قانون العقوبات عندنا، والتى يستفيد بموجبها الرجل من "العذر المحل" إذا "فاجأ زوجته أو فروعه أو أخته فى جرم الزنى المشهود، أو فى حالة الجماع غير المشروع، فأقدم على قتل أحدهما أو إيذائه بغير قصد"، هذا القانون يحل جريمة الزنى بجريمة القتل. المادة القانونية هنا، هى بمثابة تبرير للقتل، فيسعدنا أن نصف القانون بصفة العنف وأن ندينه بوصفه مسوغاً له<sup>(٧)</sup>.

المهمة الأولى التى تصدت لها "الهيئة" تندرج فى سياق ما بدأتها "المحكمة العربية" التى تمثلت بـ "كسر الصمت" الذى يلف العنف الموجه ضد المرأة. وحيث استوى الإعلام قناة رئيسية لكسر هذا الصمت، فقد تعاملت معه "الهيئة" بتحفظ واقتصاد. إذ إن التهويل والمبالغة اللذين ينتهجهما الإعلام التجارى أحياناً، والاختزال والتسطيح، أحياناً أخرى يسهمان فى تشويه المسألة. من هنا، أخذ العمل على كسر الصمت أشكالاً مختلفة. فبالإضافة إلى استخدام قنوات الإعلام المرئية (أفلام وثائقية، سبوت، استعراض الكلام،...) تسعى اللجنة الإعلامية فى "الهيئة" لإقامة حملات للتعريف بالهيئة ومهامها، وأخرى للتحسيس (Sensitization) بالموضوع لدى الإعلاميين والهيئات الإعلامية، ونشر الوعي بين الفئات الشابة فى المدارس خاصة، (بتوزيع استمارة مزدوجة الغاية : للتعرف على مدى انتشار الظاهرة، والحث على التنبيه لمظاهرها فى المحيط الأسرى خاصة، وتسميتها، والإبلاغ عنها بوصفها جريمة لا أمراً طبيعياً).

على الصعيد القانونى تهدف "الهيئة" إلى نشر الوعي حول النصوص التى تفرض عقوبات على جرائم العنف وتلك المجحفة بحق المرأة. وتسعى إلى المشاركة فى حملات محو الأمية القانونية . وتتوجه إلى الدولة بوصفها راعية القوانين مطالبة بتطوير القوانين الحالية واستحداث أخرى جديدة تحمى المرأة من العنف، وتطالبها بتطبيق الاتفاقات الدولية التى تشجب التمييز والعنف ضد المرأة.

وتقدم "الهيئة" عبر لجنة قانونية خاصة من محامين وقضاة من الجنسين، استشارات قانونية ومساعدة قضائية للمرأة المعنفة.

وتنظم اللجنة الاجتماعية في "الهيئة" "جلسات استماع" علنية أو مغلقة للنساء ضحايا العنف. وتقدم لبعضهن مساعدة مباشرة تأخذ أشكالاً مختلفة، لكن لا تزال دون الحاجة الفعلية، وقد وفرت خطاً ساخناً Hot Line لسماع شكاواهن. وفيما يتعدى ذلك، فهي تسعى إلى تأمين خدمات نفسانية ودعمية معنوية عبر اختصاصيين من معالجين نفسيين ومرشحات اجتماعيات. ويبقى الملجأ الآمن من عنف الرجل ضرورة قصوى تسعى "الهيئة" لتوفيره بالتدخل لدى الدولة ممثلة بوزارة الشؤون الاجتماعية أو لدى مؤسسات غير حكومية (الرهبانيات المسيحية مثلاً).

وفي دراسات محلية عن العنف الأسري تقوم "الهيئة" بجهد توثيقي وبحثي أثمر بضع مطالعات ينبئ بطبيعة عمل "الهيئة" وتطويره، ويسمح لأفرادها وأصدقائها بالتعرف المنهجي على مسائل متعلقة بالعنف بما هي (المعرفة) شرط ضروري للتعامل معها.

وتشارك الهيئة، كذلك في "حملة الحق النسائي" الجارية التي تحمل لواءها "محكمة النساء العربية" التي تهدف إلى كسر طوق الصمت المضروب على العنف القانوني المسلط على المرأة العربية، وبخاصة في مجال الأحوال الشخصية. وتركز هذه الحملة في مرحلتها الأولى على قوانين الطلاق. وتتوسل أقتية متعددة وتنتهج أسلوباً متنوع الوسائل، (إعلامي ودعاوي، تربوي، فني، استقطابي لشخصيات مرموقة)، وتستهدف الرأي العام وصانعي القرار في الدول العربية.

وتتعامل "الهيئة" مع الحوادث الجرمية الطارئة التي تحمل في ثناياها شكلاً من أشكال العنف ضد النساء بالوسائل المناسبة، إما على الملأ الإعلامي، كما حصل فيما عرف بـ "معركة الطالبة سولين"، وإما بمتابعة هادئة بعيدة عن الضجيج الإعلامي كما في "قضية القاصر فاطمة" المتهمة بقتل وليدتها.

إن توسيع دائرة مفهوم العنف من الأذى الجسدي والمعنوي المباشرين لتطول إلى المجالات التي قد تحمل في تركيبها إمكانات تسوغ له وتستبيحه ... نقول: إن هذا

التوسيع لدلول العنف يلقي على عاتق مناهضيه مهاماً متشعبة ومتخصصة:  
هى متشعبة بفعل تعدد مجالات التدخل التى يستتبعها ذلك التوسيع (القانون،  
الخدمة الاجتماعية، الطب، العلاج النفسى، الإعلام، العمل الدعاوى، العلاقات  
العامة، الاتصالات، الإدارة، التربية، البحث، ... إلخ).  
أما ضرورة التخصص فيملئها منهج المقاربة للمسألة. فالغضب والتصدى المباشر  
ورد الفعل التضامنى مع النساء المعنفات ودعمهن معنويًا وقانونيًا وماديًا ونفسيًا... هذه  
المهام، على أهميتها، لا تتعدى كونها معالجات ظرفية. فالاتجاهات والممارسات  
العنيفة ضد النساء متجذرة فى الوجدان الشعبى يعلن بيان "الهيئة". لذا، فإن  
مناهضتها هو بمثابة التصدى لوروثات تستمد بداهة سواءها وثبات صحتها من الدين  
والتربية الأسرية والقانون والسياسة والاقتصاد... وكل المركبات (Constructs)  
المجتمعية التى تنطوى على مصالح ورؤى الفئات المسيطرة التى أنشأتها على الشكل  
الحالى.

إن التصدى لهذه الموروثات المولدة للعنف تستدعى تعقب تأثيراتها ومطاردتها  
فى ثنايا هذه المركبات: فى القانون والتربية والاقتصاد...، والقيام بتفكيكها لتعيين  
مكامن التمييز والعنف ضد المرأة التى أملتتها ضرورات إحكام السيطرة الأبوية فى  
المجتمعات، والتى ما عادت متناسبة مع الواقع الثقافى الاجتماعى الحاضر. وحيث إن  
القتل بـ "روح العصر"، الذى ينطوى بداهة، على الالتزام بحقوق الإنسان، ما عاد  
خياراً لهذه المجتمعات بل بات بمثابة الإلزام عليها. هذا التفكيك من شأنه أن يعين  
المدخل الأكثر ملائمة لمعالجة التمييز ومناهضة العنف المذكورين فى مجتمعاتنا. والمهام  
المطروحة لتحقيقه تتطلب التخصص فى المجالات المتشعبة جميعاً، فى أقل تقدير.

عمر "الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضد المرأة" لم يتعد السنوات الثلاث. فى  
هذا الزمن القصير، وفى مساحة التفاعل اليومى مع النساء المعنفات من حالات خاصة أو  
عامة، وفى سعيها لاستنهاض الدولة والمجتمع (أفرادهم وجماعاتهم) لإرساء شروط الحد  
من العنف الموجه ضد النساء، يتبين لها، تباعاً، ضخامة المشروع الذى باشرت فيه،  
ويتبين لها أن المضى به قدما يستدعى تضافر جهود الناشطين والناشطات فى مجال



حقوق الإنسان مع المهنيين والباحثين والأكاديميين المعنيين، وأن تنفيذه لا يمكن أن يسير بالتجربة والخطأ، إنما بالتخطيط والاختبار المدروس، بالإدارة الحسنة، ببناء قدرات العاملين تدريباً وتحسيساً (Sensitization) بالتوثيق والتقييم المستمرين، بالعلاقة المتبادلة والتعاون بين الناشطين والباحثين الاجتماعيين، بالانفتاح على منظمات تعمل على أهداف شبيهة، وبناء تحالفات معها لتشكيل كتلة ضغط للتأثير في تعديل السياسات والقوانين العامة، ولحث الدولة على انتزاع دور المحكم والمسئول عن المجال الخاص والأحوال الشخصية لمواطنيها.

عرضنا لمنهجين<sup>(3)</sup> من التعاطي مع العنف الموجه ضد النساء من قبل منطمتين غير حكوميتين :

الأولى إسلامية، غير معنية مباشرة به، تأخذ مواقف تتصف برد الفعل لمظاهره الفجة، وتؤجل التعامل مع أنماط الغبن والقهر الواقعة على المرأة، وتستحث ما تدعوه بـ "فطرتها" على التضحية بفرديتها (أى تحملها مترقيات العنف والقهر والغبن) فى سبيل الجماعة وتدعوها إلى العودة إلى الإسلام وإلى نبذ الحضارة الغربية والانتماء إلى الجماعة الإسلامية محيطة يعينها، فيما يعينها، على تحمل ذلك.

الأخرى مدنية، تتصدى يوميا للعنف الظاهر، وتطارد المستتر منه فى البنى الاجتماعية التى تستبطنه أو تسوغ له. وهى إذ تعمل على كسر الصمت الذى يلفه، فهى تهدف إلى جعل العنف والتمييز الموجهين ضد المرأة شأنا عاما: أى شأن المجتمع وشأن الدولة بما هى ممثلة للمجتمع، لا شأن الأسرة أو الطائفة أو أى واحد من البنى الطبيعية الأبوية الأخرى.

يندرج منهج المنظمة الأولى (الإسلامية) فى سياق مألوف للنشاط النسائى فى المجال العام فى بلادنا العربية. فقد دأبت الناطقات باسم الحركات والمنظمات، والنسويات ضمنا، على الإعلان بأن عملهن إنما يهدف إلى الرقى بالمجتمع (بالوطن، بالأمة، بالقضية ... وبحسب الخطاب الرائج)، لا بالمرأة منفردة، فتنسحب المرأة وقضاياها مخفضة ذاتها فى وضع مؤداه أن شئونها بوصفها ذاتا تقع فى درجة غير متقدمة على سلم اهتمامات الحركة أو المنظمة. هذا، وبرغم مثول تجربة المناضلات



الجزائريات فى ذاكرة ووجدان الحركة النسائية فى العالم أجمع ، بقيت الحركات النسائية عندنا ، غير مستقلة ، بل تابعة لقوى اجتماعية أو سياسية دعتها للمشاركة فى نهضتها أو ثورتها أو نضالها أو حتى حروبها . هذه المشاركة كانت ، غالبا ، محدودة برؤية الرجل المسك بزمام الأمور ، على طريقته وتبعاً لأولوياته .

نشهد على مشارف القرن الجديد تحولا فى العمل الاجتماعى النسائى ، يتمثل فى بروز منظمات غير حكومية ، بعضها نسائى ، والبعض الآخر مختلط ، تحمل قضايا تعنى النساء عامة ، أو فئات منهن . وحيث كانت المنظمات النسائية تنطلق ، سابقا ، من فكر أو أيديولوجيا ، وتنحو لأن ترسم الواقع بصورة متناسبة معهما ، فإن هذه التى نصف تستجيب لوقائع محدودة بالزمان والمكان وتتحرك وفقا لمطالباتها (الوقائع) ، وبوتيرة واتساع يحددهما الإيقاع الخاص بحركة المجتمع وناسه .

العنف فى ذاكرتنا غير البعيدة فى لبنان بغيض فى كل أشكاله ، فكيف إذا مورس على أهل البيت . ومناهضته أمر مشروع ، هو أيضا ، فى كل الأحوال . وحيث تنشط مجموعة من الناس لتحقيق ذلك ، فهى تلقى الدعم والمؤازرة من كل الفئات (الطوائف والمناطق والعصبيات...) . وحين تصطدم مناهضته بالبنى المجتمعية الأبوية القائمة ، فإن فرز القوى لن يتم ، على الأرجح طائفيا أو مناطقيا أو غير ذلك من الانتماءات الطبيعية . من هنا ، يحتل أداء المنظمة غير الحكومية المناهضة للعنف منزلة محورية فى عملها : فى استقطاب وتأطير القوى المؤازرة لمشروعها ، فى تنظيم ذاتها وبناء قدرات العاملين معها ، فى بناء تحالفاتها ، فى خوض معاركها العلنية ، فى توظيف نجاحاتها والاستفادة من دروس إخفاقاتها . هذه أمور تبدو لمنظمة تقليدية أبوية سهلة لأنها تملك نماذجها فى منظماتنا غير الحكومية الكثيرة ، فى منظمة مدنية تقارع نظام الجندر عبر مناهضة العنف ضد المرأة يبدو "الإبداع" اليومى قدر ناشطيهـا .

## الهوامش

١- هما اثنتان من ثلاث وعشرين منظمة غير حكومية لبنانية من أصناف مختلفة تقوم بدراسة أوجه من نشاطها وأشكال تنظيمها من أجل البحث عن مميزات محتملة لعمل النساء الاجتماعى. ويدعم هذا البحث ماليا "المجموعة الأوروبية" ومنظمة "أوكسفام" البريطانية.

٢- ولا تقتصر المسألة على رفض مبدئى بواقعه اعتناق مبادئ حقوق الإنسان، بل تتعدى ذلك إلى تعارض مسوغات "العذر المحل" المذكور مع توجهات قطاعات من المجتمع اللبناني نحو المسألة. ومن مظاهر ذلك، ردود الفعل على جريمة الشرف الأخيرة التى ارتكبها أب بحق ابنته بعد اتهامه إياها بفقدان عذريتها فى بلدة أنصار فى لبنان الجنوب؛ إذ انطلقت فى البلدة مظاهرة شبه تلقائية إثر هذه الجريمة فى احتجاج غاضب يطالب بالاعتصام الأقصى من المجرم الجانى؛ "لأن فعلته غريبة عن تقاليدنا". وهذا مثل عن تخلف القانون اللبناني، حتى الوضعى منه، عن إدراكات الناس لمسألة العنف ضد المرأة وتوجهاتهم نحوه.

٣- المنهجان - وبعبارة ما يتطلبه البحث من تحديد وتصنيف لمواصفتهما - غير منفصلين تماما، بل متحركان وغير نهائيين. فدرجة الوعى الجندرى، الكامن خلف أيهما ليست منجزة، هى الأخرى، بدرجة نهائية. هذا الوعى ليس غائبا لدى ناشطى الجمعيات الدينية، كما أنه بحاجة لمزيد من المراجعة والتدقيق لدى المنظمات المدنية. ويشهد المناخ الداخلى فى كل من النمطين من المنظمات غير الحكومية نقاشا داخليا مستمرا بسبب الفروقات الفردية بين الناشطين (والناشطات) على هذا الصعيد. ونحن لسنا ذلك فى نتائج استبيان يقيس التوجه الجندرى، كما فى المقابلات التى أجريناها معهم ومعهن فى إطار الدراسة المذكورة.



---

## حقوق المرأة السياسية

عفاف جاد الله

---

### مقدمة

بالرغم من أن المرأة المصرية حصلت على حقوقها السياسية منذ ما يقرب من ثلاثين عاماً، إلا أن هذا الموضوع يحظى بأهمية كبيرة في الآونة الأخيرة؛ وذلك لبروز قطاعات كبيرة، تتزايد انتشاراً ونفوذاً يوماً بعد يوم، تحاول أن تعود القهقري ليس بحقوق المرأة السياسية فقط، أى إنكار هذه الحقوق وسحبها منها، وإنما بالمرأة ككل ككائن يدخل في نطاق المحرمات ويتعين عدم الاقتراب منه وحبسه داخل جدران المنازل وأسوار البيوت والحجرات، ويصدر هذا الفكر تحت حجج ومقولات متنوعة تدور في نطاق من التفكير الدينى والاقتصادى والاجتماعى والسياسى.

فما زالت غالبية الدول العربية لا تعترف للمرأة إلا بأقل الحقوق، سواء عامة أو سياسية، ويبدو أنه على المرأة في هذه البلاد أن تقطع شوطاً ومسيرة شاقة قبل حصولها على حقوقها كاملة.

وكان من المعتقد أن هذه الموضوعات وحقوق المرأة عامة والسياسية خاصة، أصبحت أموراً راسخة وبديهية، إلا أن المجتمع المصرى فى مسيرته نحو التطور تعثره مصاعب متعددة بفعل قوى اجتماعية وسياسية داخلية وخارجية تؤثر تأثيراً بالغاً على تطوره، وترتد به إلى مجاهل سحيقة من التخلف والتأخر.

وما زالت إلى اليوم المعارك والمحাকাة الجدلية قائمة، وصيل السيوف مسموعاً. تهدأ المعارك فترة ثم تعود تشتعل مرة أخرى، وكأنه كتب على مجتمعاتنا أن تدور فى نطاق البديهات والمسلّمات، ولا يبارحها بالرغم من أن دولاً كثيرة فى العالم كانت خلفه بمراحل ثم بزته فى مدارج التطور والرقى.

وإذا كانت مصر جزءاً من العالم العربى والإسلامى وتشترك مع الدول الأوربية فى الإطلال على حوض البحر المتوسط، الأمر الذى يتعين معه أن نشير إلى سجل حال



المرأة فى هذه البلدان. وإن النظرة السريعة تنبئ بأن حقوق المرأة السياسية فى الدول الأوروبية باتت مستقرة بالرغم من أنها لم تحصل عليها بهوادة، فطالما وقفت الكنيسة الكاثوليكية - عامة - ضد هذه الحقوق، وما زالت المرأة هناك تكافح للحصول على المزيد من الحقوق التى تتعلق بالمساواة فى الأجر وحقوقها فى جسمها أى الحمل والولادة والإجهاض. أما غالبية الدول العربية والإسلامية فما زالت لا تعترف للمرأة بأقل القليل، سواء عامة أو سياسية ويبدو أنه على المرأة فى هذه البلاد أن تقطع شوطاً ومسيرة شاقة قبل حصولها على حقوقها كاملة برغم الرفاهية التى تعيش فيها. وأشارت دراسات كثيرة إلى أن المرأة العربية تعاني من عدم العدالة فى كثير من الأمور، منها طبيعة النظرة السائدة إلى ماهية الموارد البشرية والقدرات الإنسانية، وكذلك فى مجال الحقوق وحيازة الموارد، وطبيعة القوة والفرص المتاحة للمرأة. وتؤكد الدراسات أن المرأة العربية قد عانت من التمييز الثقافى ضدها، وأنها لم تمثل سوى وضع هامشى تعطيه لها الثقافة والتقاليد السائدة التى تنظر إلى المرأة على أنها مجرد تابع للرجل، ولأن طبيعة النمو المعاصر تفرق صورا جديدة من التمييز وعدم المساواة. وعلى مدى الحقبة الماضية بدأ مفهوم "التمكين" فى النمو والشيوع حتى أصبح عنواناً لأهم الاستراتيجيات السياسية للمرأة. فالقوة هى القدرة على فعل الشئ وليست التسلط على الغير. إن القوة هى قوة الفعل والتفاوض واتخاذ القرار، ورسم الحياة والمجتمع والمستقبل.

وأركان هذا البحث ستدور حول:

- ١- الحقوق العامة - والحجج المختلفة التى يسوقها المؤيدون والمعارضون.
  - ٢- الحقوق السياسية من وجهة النظر الدستورية.
  - ٣- الحقوق الاجتماعية والاقتصادية.
- ولو استطعنا الإجابة على السؤالين التاليين يمكن حل الكثير من المشكلة.
- السؤال الأول: لماذا لا تتحقق المواطنة الكاملة للمرأة رغم الحقوق التى اكتسبتها؟
- السؤال الثانى: ما هى جوانب وأشكال القهر - الاستغلال الاقتصادى - والتحكم الثقافى والروحى - التى تحدث فى مجالات تطور المرأة - الأسرة -

المجتمع – والحياة العملية – والتي تنكسر على النساء قدراتهن على

التفكير والإبداع واتخاذ القرار؟

### **وعى المرأة بحقوقها العامة والسياسية والاجتماعية**

فى ديسمبر ١٩٩٧، اتخذت الأمم المتحدة خطوة هامة باعتماد جمعيتها العمومية اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة. وقد صدقت جمهورية مصر العربية على هذه الاتفاقية فى يوليو ١٩٨٠، ثم أقرتها بموجب القرار الجمهورى رقم (٤٣٤) لسنة ١٩٨١ وذلك مع إبداء بعض التحفظات عليها، واعتبرتها الوثيقة الأساسية التى تتضمن الحقوق القانونية والاجتماعية والسياسية للمرأة العربية.

ونظرة عامة على هذه الاتفاقية، وكذلك على التشريعات المتعلقة بالعمل والتعليم والحقوق السياسية والجنسية والمرأة الريفية والأسرة، تبين لنا أن معظم هذه التشريعات قد وفرت للمرأة فرصاً متكافئة، دون تمييز إعمالاً لنص المادة (٤٠) من الدستور المصرى لسنة ١٩٧١، والتى تنص على:

(أن المواطنين لدى القانون سواء وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة) غير أن بعض هذه القوانين قد اعترضتها صعوبات عاقت تطبيقها أو ممارسة الحقوق الواردة بها لأسباب اقتصادية، أو لقيود وتقاليد اجتماعية أو لقصور فى الوعى. وقد ترتب على ذلك وجود فجوة بين القانون والواقع، فالقانون كأداة للتعبير الاجتماعى لا يحقق الهدف منه بصورة متكاملة إلا عندما يطبق ويلزم به جميع المواطنين.

ومن ناحية أخرى فقد ذهب بعض المفسرين إلى رأى بأن هناك بعض القوانين التى تؤثر على قدرة المرأة، وتعوقها عن ممارسة دورها فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وهى القوانين التى حاولت أن تستند إلى العادات والتقاليد أو إلى الدين لتبرير مارآه هؤلاء المفسرين على أنه قصور، وتضم هذه القوانين قانون الجنسية وقانون الأحوال الشخصية، كما رأى بعض المحللين ضرورة إصدار قانون جديد يكفل الحماية والتباين الاجتماعى للمرأة. علماً بأن المرأة أكثر من غيرها تحتاج إلى المزيد من التوعية بحقوقها وواجباتها ومساعدتها على ممارسة هذه الحقوق وأداء هذه الواجبات من

الناحية العملية بحيث تصلح نموذجاً مفيداً لأبنائها ولأسرتها، وبداية لتغير أنماط السلوك ورؤية المجتمع لأهمية مشاركة المرأة في مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية وفي صنع القرار، كما أن الهيئات التشريعية والتنفيذية وحركة المرأة وكذلك وسائل الإعلام المختلفة والتي تتناول جميعها مشكلات المرأة بصورة أكثر جدية وذلك من خلال الإطار الأوسع لمشكلات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية، والتوعية بمعناها الواسع العام، قد يكون هدفها سياسياً، سواء كانت موجهة إلى الأفراد في داخل الدولة بقصد تحقيق أهداف سياسية داخلية، أو إلى الرأي العام العالمى.

والمعرفة العامة هي حق من حقوق الإنسان، ومن أهم فروع تلك المعرفة الوعى بالحقوق السياسية والاجتماعية والقانونية، وتبدو هذه النوعية من المعرفة فردية لجميع الفئات رجلاً كان أم امرأة، ولكنها بالنسبة للمرأة تعتبر حاجة ملحة، خاصة فى ظل التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى تبدو واضحة على الساحة فى الوقت الراهن.

وأيضاً بصفة خاصة لأن المرأة تلعب العديد من الأدوار، وعليها القيام بالعديد من الواجبات فقد كفل لها القانون التمتع بالعديد من الحقوق السياسية والاجتماعية والقانونية، على قدم المساواة مع الرجل ونعرض هنا تعريف للسياسة وأهم ملامح الحقوق السياسية.

### **سياسات المرأة تبدأ من القاعدة والقمة معاً**

تُعرّف السياسة بأنها الاستراتيجيات المصلحية التى تهدف إلى التأثير على البنى القائمة، وخصوصاً بنى القوة والثقافة فى المجتمع. ويقودنا هذا التعريف إلى تبنى مفهوم أوسع للسياسة، مقارنة بالمفهوم التقليدى الذى يربط السياسة بالدولة والحكومة، والبيروقراطية سواء على المستوى الإدارى القومى أو المحلى، وبالسياسات الحزبية والعمليات الانتخابية، أى للسياسة من أعلى إلى أسفل.

لقد كانت الحركات النسائية فى السنوات الأخيرة، بمثابة جزء من هذا المستوى غير الرسمى للسياسة. فقد فتحت هذه الحركات الطريق أمام سياسات جديدة، وقامت بتجربة هذه السياسات وابتكرت ثقافة نسائية بديلة كما تجسدت فى المنديات



النسائية ودور النشر والكتب، والمراكز الصحية النسائية... وهذا النوع من الصيغ التمثيلية الكثيرة كان مكملًا للعلاقات القوية القائمة، وكذلك كان بمثابة التحديث الكبير لهذه العلاقات.

### المرأة فى السياسات الانتخابية

تشير الدراسات إلى أن العمل السياسى الحزبى لا يتمتع بجاذبية كافية للمرأة. وأيضاً نجد أن ثقافة العمل السائد فى المؤسسات السياسية القائمة تعبر عن انحياز واضح للذكور، كما تخضع لسيطرة الرجال. ومن أجل تحقيق التغيير يجب ممارسة القوة، ليس فقط القوة غير الرسمية ولكن القوة بالمعنى والطرق الرسمية.

أولاً: يركز نموذج الديمقراطية البرلمانية على مبدأ التمثيل. ويعتبر نظام التخصيص مناقضاً لمبدأ التمثيل الذى يفترض اتباع النظام الانتخابى. إلا أن ضمان تمثيل المرأة فى البرلمان هو مسألة تحقيق لمبدأ العدالة، ولكن هناك حواجز وقيوداً عديدة فى المجتمع تعمل بشكل واضح على إعاقة ترشيح المرأة وانتخابها، وفى منتدى المنظمات غير الحكومية الذى انعقد فى بكين على هامش المؤتمر العالمى الرابع للمرأة كان هناك اتفاق عريض على أن المرأة تحتاج إلى نظام (الحصة) أو الكوته. ورغم أن النساء لا يعتبرن هذا النظام حلاً لكل مشكلاتهن أو لمعضلة التمييز ضد المرأة إلا أنه نقطة للانطلاق، وأداة من أجل التحرك من الهامشية إلى وضع القلب فى الحياة السياسية، أى أنه نظام ضرورى وإن لم يكن كافياً بذاته.

ثانياً: يعتبر أن تغيير المرأة على المستوى القاعدى للدفاع عن حقوقها وتوعيتها بأن التنظيم والثقافة مصدر للقوة، وهو أهم خطوة تتمثل فى خلق إحساس بالانتماء والهوية، ثم تغير صورة المرأة باعتبارها حبيسة المنزل وخارج الحياة العامة. وتعتبر الانتخابات فرصة ملائمة للمنظمات غير الحكومية والتنظيمات النسائية على المستوى القاعدى حتى تعبئ ضغوطها من أسفل إلى أعلى. ويعتبر موسم الانتخابات مناسبة جيدة لنشر الوعي المدنى للناخبات النساء فيما يسمى أحياناً ببرامج محو الأمية السياسية، والتى تشمل برامج التدريب على شرح



النظام السياسى ومسئولية الناخبين وتشجيع القيادات فى الحركة النسائية على خوض تجربة الترشيح فى الانتخابات النيابية.

### الحق فى الحياة السياسية

يكفل الدستور للمرأة والرجل على حد سواء حق الترشيح وحق التصويت فى الانتخابات، فقد نصت المادة (٦٢) من الدستور على: للمواطن الحق فى الانتخاب، والترشيح، وإبداء الرأى فى الاستفتاء وفقاً لأحكام القانون، وأنه على كل مصرى أو مصرية بلغ سن الثامنة عشرة ميلادية أن يباشر بنفسه الحقوق السياسية الآتية:

١ - الاستفتاء الذى يجرى لرئاسة الجمهورية.

٢ - انتخاب أعضاء كل من : مجلس الشعب، ومجلس الشورى، والمجالس الشعبية المحلية، ولا يوجد شرط لمعرفة القراءة والكتابة لممارسة هذا الحق.

وبالرغم من أن الدستور المصرى الصادر فى عام ١٩٧١ أكد على مساواة المرأة مع الرجل فى الحقوق السياسية دون تمييز، إلا أن قيد المرأة فى جداول الانتخاب كان اختيارياً حتى صدور القانون رقم (٤١) لسنة ١٩٧٩ والذى أزال هذه التفرقة وجعل القيد إجبارياً بالنسبة للرجل والمرأة معاً. وفى عام ١٩٨٦، بلغ عدد الناخبين ٢٢ مليون ناخب، إلا أن المتقدمين فى جداول الانتخابات بلغ عددهم ١٠ ملايين من الذكور و٣,٨ مليون فقط من الإناث وفى انتخابات ١٩٨٩، ارتفع عدد المتقدمات فى الجداول إلى ٥ مليون ولكن لم تقعد نسبة المشاركات نسبة الـ ٧٪. وقد خصص القانون ثلاثين مقعداً للمرأة لضمان تمثيلها فى مجلس الشعب وذلك أخذاً بروح المساواة ومراعاة لاعتبارات تاريخية واجتماعية حالت دون تأهيلها للمشاركة فى الحياة السياسية على أساس من العلم والخبرة والثقة فى النفس، وكان عدد النائبات فى مجلس الشعب ٣٧ نائبة (ما بين منتخبات ومعينات) بنسبة ٦,٧٪ من أعضاء مجلس الشعب. وفى عام ١٩٨٧ وبعد صدور حكم المحكمة الدستورية العليا بعدم دستورية تخصيص مقاعد للمرأة استناداً إلى أن ذلك يتنافى مع مبدأ المساواة انخفضت هذه النسبة إلى ٤٪ وفى عام ١٩٩٠، تم انتخاب ٧ عضوات كما تم تعيين ٣ عضوات، وبذلك استمر تمثيل المرأة فى مجلس الشعب فى الانخفاض حتى وصل إلى ٢,٢٪.

## أسباب عدم ممارسة المرأة لحقوقها السياسية أسباب عامة:

هناك أسباب عامة لضعف المشاركة في الحياة السياسية تجمع المرأة المصرية مع الرجل معاً، لعل أهمها ما يلي:

- ١ - مشاركة المواطن بصفة عامة مرتبطة إلى حد كبير بتأثيره في المجتمع.
  - ٢ - المزيد من المشاركة يتطلب المزيد من المواطنة.
  - ٣ - العزوف العام عن المشاركة الأساسية وما يعتقده البعض من ضعف الممارسات الحزبية والمؤسسات المدنية الأخرى.
  - ٤ - كثير من الناس يعتبرون السياسة شيئاً بعيد الصلة عنهم، فهي شيء لا يمس حياتهم اليومية ولا يعنيهم، مع عدم قدرة مؤسسات المجتمع المدني على جذب اهتمام المواطنين ودفعهم للمشاركة الفعالة.
- ويضاف إلى ذلك ما حدث من تغييرات متتالية في النظام التشريعي الخاص بتنظيم الانتخابات خلال الفترة من ١٩٨٣ إلى ١٩٩٠ نتيجة لإدخال نظام الانتخابات بالقائمة النسبية والظعن في دستوريته أكثر من مرة.
- والحقيقة أن هذه الأسباب العامة ساهمت في تراجع مشاركة المرأة المصرية في الحياة السياسية، إلا أن هناك أسباباً خاصة بالمرأة المصرية أدت إلى تراجع نسبة تمثيلها ومشاركتها منها :

- أ - نسبة الأمية العالية من الإناث، إذ بلغت ٦٢,٥٪ بالمقارنة بنسبة ٣٧,٥٪ من الذكور في عام ١٩٨٦ - وازدياد نسبة تسرب الفتيات من التعليم.
- ب - رؤية المرأة ذاتها أن العمل السياسي هو عمل مخصص للرجل دون المرأة بحيث ينقص من أنوثتها - وتكرس التنشئة الاجتماعية هذه المفاهيم، كما تدعم الاعتقاد بأن الوظائف الأساسية للمرأة هي داخل المنزل.
- ج - أصبح القيد بالنسبة للمرأة في جداول الانتخابات إجبارياً من عام ١٩٧٩ وبالتالي فإن اشتراك المرأة في الحياة النيابية حديث نسبياً بما لم يسمح لها بتكوين رصيدها الخاص من الخبرات والكفاءات التي تمكنها من دخول المنافسة على قدم

- المساواة - كما أن الأحزاب السياسية لم تقم بجهد ملموس لتوسيع دائرة مشاركة المرأة فى الحياة السياسية ودعمها.
- كما أن ضعف إدراكها للأوضاع السياسية من حولها، يرجع فى المقام الأول لانشغالها بدورها كربة منزل.
- كما تعاني المرأة من نقص فى الوعي بأهمية وأسلوب ممارسة الحقوق السياسية، ويساعد على استمرار هذا الوضع عدم وجود منظمات فعلية حكومية أو غير حكومية، تقوى رفع مستوى وعى المرأة بحقوقها المختلفة تساعد على ممارسة هذه الحقوق وتشجيعها على ترشيح نفسها فى الانتخابات العامة، وتدعم تجربتها فى هذا المجال.
- د - الظروف الاجتماعية والتقاليد التى تحول دون مشاركة المرأة فى الحياة السياسية حيث تتحمل المرأة المصرية مسئولية مزدوجة، فهى تقوم بخدمة أسرتها وزوجها وأبنائها وحدها دون مشاركة فعالة من الزوج فى أغلب الأحيان، وذلك بالإضافة إلى مسئوليتها كعامله فى تنفيذ التزاماتها قبل رب العمل.
- كما أن التقاليد الخاصة فى المجتمع الريفى لا تشجع المرأة الريفية على المشاركة فى الحياة السياسية، فالمراكز الأكثر قيادية محفوظة للرجل أما المرأة فعليها أن تشارك بتقديم الدعم المالى والاجتماعى بالإضافة إلى مسئولياتها فى نطاق الأسرة.
- هـ - عدم وجود حركة منظمة موحدة للمرأة تقوى مسئولية تشجيعها وتوعيتها ودعمها وتنسيق حركتها ورفع المستوى الحضارى والاجتماعى والاقتصادى للمرأة المصرية بوجه عام، وأهمية هذه الحركة المنظمة أنها تتمكن أن تكون فى مجموعها قوة ضغط فى شأن قضاياها بمعناها الواسع.
- و - الحاجة إلى آليات منظمة ومستمرة وموحدة تقوى التنسيق من المنظمات المختلفة حكومية وغير حكومية وتجميع الجهود والموارد لتنفيذ خطة رفع مستوى الوعي لدى المرأة المصرية بحقوقها السياسية وإزالة العقبات التى تحول دون ممارستها لهذه الحقوق، وكذلك تقديم الخدمات المساعدة التى تمكنها من المشاركة بفاعليتها فى كافة مجالات الحياة السياسية.



وبصفة عامة فإن هناك حاجة ماسة لوضع استراتيجيات قومية لتنمية المرأة كإنسان، وإزالة المعوقات التي تمنعها أو تجعلها غير قادرة على المشاركة في مواجهة التحديات التي يواجهها الإنسان المصري، على أن ترقى هذه الاستراتيجيات النقاط الأساسية التالية:

١ - أن تكون تنمية المرأة جزءاً لا يتجزأ من خطة التنمية الشاملة للمجتمع بحيث يصبح صانع القرار السياسى أكثر حساسية لمشاكل المرأة ومصالحها، وأن يأخذها فى الاعتبار عند اتخاذ قراراته.

٢ - أن تعنى الاستراتيجيات بكافة الموارد الحكومية وغير الحكومية أن تنسق الجهود للقضاء على أمية المرأة وتخفيض نسبة تسرب الإناث من المدارس.

٣ - تنظيم مشروعات متكاملة لتوعية المرأة بحقوقها وواجباتها ومساعدتها على ممارسة هذه الحقوق، وأداء هذه الواجبات من الناحية العملية، وذلك بما يسمح للمرأة بتكوين رصيد كاف من الخبرات والكفاءات والمهارات التي تمكنها من الدخول إلى ساحة المنافسة على قدم المساواة. وأيضاً:

(أ) برامج توعية حول العلاقات بين الرجل والمرأة.

(ب) برامج محددة لمكافحة التمييز ضد المرأة وتطويرها.

٤ - أن تبدأ حملة قومية من خلال وسائل الإعلام المختلفة لتؤكد على أهمية عمل المرأة وتعليمها بالنسبة لعملية التنمية، وأهمية ممارسة الحقوق السياسية كواجب وحق من حقوق الإنسان.

٥ - أن تعترف الاستراتيجيات القومية بمشاركة المرأة الفعلية فى النشاط الاقتصادى غير الرسمى، وأن تصدر القوانين والقرارات اللازمة لتوفير التأمين الاجتماعى وصور الحماية القانونية الأخرى للعاملات، وأن توفر وسائل الرقابة على تطبيق أحكام قوانين العمل بالنسبة للمرأة.

وسوف نستعرض فيما يلى بعض التوصيات والأفكار والمداخل التي طرحت من قبل بعض المنظمات النسائية وهى على النحو التالى:

أولاً: من الضروري دعم وتقوية الجماعات والمنظمات والتحالفات النسائية حتى تبدو



الحركة النسائية قوة سياسية فعالة، ولها خطها المستقل فى المجتمع.

ثانياً: من الضرورى إيجاد آليات للفعل الإيجابى ودعم المؤسسات التى تسمح بمشاركة نسائية أكبر فى النظام السياسى الرسمى، سواء كناخبات أو سياسيات.

ثالثاً: يجب خلق فرص ومجالات محدودة لتمكين المرأة من الانخراط فى السياسات المحلية؛ لأنها تعتبر المجال الملائم للمرأة التى تعبر عن همومها ومصالحها فى الحياة اليومية.

رابعاً: يجب إيجاد رابطة استراتيجية بين السياسيات من النساء وبين الحركة النسائية عموماً، كما يجب مساءلة السياسيات من النساء من جانب الحركة النسائية، كما يجب على الحركة النسائية، من ناحية أخرى، أن تصبح مسئولة عن دعم وتمكين النساء فى الحياة السياسية لكى يعملن من أجل قضيتهن المشتركة.

خامساً: يجب تدريب الصحفيين على تناول القضايا من منظور التكافؤ بين الرجل والمرأة وطرح نماذج بديلة للصورة السائدة، من خلال وسائل الإعلام.

سادساً: لكى ينجح المجتمع المدنى فى توجيه الحكومة والأحزاب والاتحادات العمالية والإعلام، يجب تشكيل الآليات للمراقبة أو فرق عمل خاصة لهذا الأمر، ويجب أيضاً إبراز وفضح انتهاكات حقوق المرأة. ومن طرق تحقيق ذلك، الاحتجاج الجماعى عبر رسائل البريد، أو إرسال الآلاف من البطاقات النمطية لمحطات التلفزيون للاحتجاج وعدم التأييد للسلبية فى الدفاع عن حقوق المرأة.

سابعاً: إن المنظمات غير الحكومية التى تهتم بشئون المرأة يجب أن تواجه حكوماتها بالوثائق الدولية التى وقعت عليها، ومنها على سبيل المثال، إعلان بكين، ثم تطالب باحترامها على المستوى القومى.

وأخيراً، فإننا نشعر بضرورة اتخاذ خطوات صغيرة فى حياتنا اليومية، وكذلك تطوير استراتيجيات بعيدة المدى. إنها عملية بطيئة تستهدف تغيير الثقافات والمؤسسات، ولكن لا بديل عنها للمرأة التى يجب عليها الاستفادة من كل فرصة ممكنة لتحقيق أهدافها.

---

## الممارسة السياسية للمرأة العربية مصر نموذجا

عواطف عبد الرحمن

---

تشير الوثيقة العالمية التي صدرت في جنيف عام ١٩٩٤ بعنوان (تصحيح عدم التوازن في ممارسة الحقوق السياسية بين المرأة والرجل) إلى حقيقة جوهرية مفادها (أنه بعد مرور ٤٠ عاما على صدور اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة ورغم التقدم الذي تم إحرازه، إلا أن الحياة السياسية والبرلمانية في العالم لا تزال خاضعة لهيمنة الرجل)، فقد كشفت أحدث دراسة للاتحاد البرلماني الدولي عن أن عدد مقاعد النساء في برلمانات العالم تعاني من الهبوط، ففي عام ١٩٨٨ كان النساء يشغلن ١٤,٨٪ من ١١٪. كما أشارت هذه الدراسة إلى أن نسبة النساء في البرلمانات العربية لا تتعدى ٣,٣٪ من إجمالي المقاعد حاليا.

في هذا السياق تبرز التجربة البرلمانية للمرأة المصرية، والسؤال هو ما هي المحددات التي تحكم مشاركة المرأة المصرية في الانتخابات ترشيحا وانتخابا؟ وكيف نقوم الأداء البرلماني للمرأة عبر المجالس العشرة التي شاركت فيها منذ عام ١٩٥٧ حتى ١٩٩٥؟

بداية يعد المحدد الثقافي من أبرز المحددات التي تحكم مشاركة المرأة المصرية في الانتخابات، فقد تأثر الشعب المصري دوما بالثقافات الفرعونية والعربية والإسلامية ونظرتها للمرأة التي اتسمت أحيانا بتصوير المرأة ككائن أدنى وأحيانا مساو وآخر أرقى من الرجل، لكن ظل الاتجاه العام أكثر ميلا لأخذ الجوانب السلبية لوضع المرأة في هذه الثقافات وإهمال الجوانب الإيجابية، الأمر الذي أثر على المشاركة السياسية للمرأة، وتكشف المسيرة التاريخية للمرأة المصرية خلال القرنين الأخيرين عن وجود نسقين من القيم والممارسات الملكية للمرأة يتمثلان في: النسق (البدوي -

الجاهلى)، والنسق (الملوكى - التركى)، كما شهد المجتمع المصرى ثلاثة أنساق إيجابية كانت دافعة لمشاركة المرأة فى شئون مجتمعتها هى: النسق (النهرى - الزراعى)، و(النسق الإسلامى)، والنسق (الحديث والمعاصر)، ولقد تفاعلت هذه الأنساق الخمسة مع ظروف الواقع الاجتماعى الثقافى المصرى، وكان لها تجلياتها السلبية والإيجابية بالنسبة لقضايا المرأة طبقا لحالات المد والجذر التى توالى على المجتمع فى إطار الصراع والجدل الدائر بين قوى التقدم وقوى التخلف. ولقد ارتبط تقدم المرأة المصرية خلال القرنين الأخيرين بظروف المد الوطنى والاجتماعى الذى تحقق من خلال محاولات النهوض الوطنى على أيدي محمد على وإسماعيل وعبد الناصر أو من خلال الثورات الوطنية والانتفاضات الشعبية (ثورة ١٩١٩، انتفاضة ١٩٤٦). وقد سجلت الحركة النسائية السياسية فى مصر أولى خطواتها فى مظاهرة السيدات يوم ١٦ مارس ١٩١٩؛ حيث شاركت النساء لأول مرة فى المسيرات الوطنية ضد الاحتلال البريطانى، وأكدن مشاركتهن بعقد أول مؤتمر نسائى منظم ضد الاحتلال يوم ٨ يناير ١٩٢٠. ثم جاء فى دستور ١٩٢٣ النص على أن التعليم الابتدائى إجبارى بالنسبة للجنسين ولكنه لم يعط أى حقوق سياسية للمرأة، فما كان من منيرة ثابت إلا أن أرسلت فى يوم ١٥ مارس ١٩٢٤ بيانا إلى سعد باشا زغلول زعيم الأغلبية آنذاك فى البرلمان المصرى الذى عقد أول جلسة له بعد إعلان دستور ١٩٢٣، وقد تضمن البيان احتجاج نساء مصر على عدم وجود أى بند فى الدستور يشير إلى أى حقوق سياسية للمرأة. كما طالبت النساء بالسماح لهن بحضور حفل افتتاح البرلمان، لكن طلبهن رفض فى الوقت الذى دعيت فيه سيدات الجاليات الأجنبية إلى الحفل، وقد استمرت منيرة ثابت فى المطالبة بحقوق المرأة، وكانت أول من نادى بحق مساواة المرأة والرجل دستوريا من خلال سلسلة من المقالات التى نشرتها فى صحيفة (البلاغ) و(مجلة الأمل). هذا وواصلت الحركة النسائية محاولاتها طوال حقبة الأربعينيات لاستخلاص الحقوق السياسية للمرأة، وكان يساندها نخبة مستنيرة من مثقفى العصر، مثل: طه حسين، وزكى عبد القادر، وسلامة موسى، ويمثل الاعتصام النسائى بزعامة درية شفيق بمبنى نقابة الصحفيين فى ١٢ مارس ١٩٥٣ الحلقة الأخيرة فى نشاط الحركة



السياسية النسائية التي ظلت مقصورة على النخبة المتعلمة من نساء الطبقة الوسطى بالعاصمة.

وبصدور دستور ١٩٥٦ وقانون مباشرة الحقوق السياسية تبدأ صفحة جديدة في مسيرة المرأة المصرية؛ إذ أقر هذا الدستور المساواة بين النساء والرجال، وأعطى المرأة لأول مرة حق المشاركة في الانتخابات ترشيحا وانتخابا، وشاركت المرأة في انتخابات ١٩٥٧، ومن بين ست سيدات رشحن أنفسهن للانتخابات في تلك السنة فازت اثنتان هما: راوية عطية، وأمينة شكرى بمقعدين في البرلمان، وكان ذلك بنسبة ١,٥٧٪ من إجمالي مقاعد البرلمان. وظل عدد العضوات في البرلمان صغيرا؛ إذ لم يتجاوز ثمانى عضوات في انتخابات ١٩٦٤، وهبط عددهن إلى ست عضوات في انتخابات ١٩٦٨. ورغم بدء تجربة التعددية عام ١٩٧٦ إلا أن هذا لم يؤثر على زيادة فرص وصول المرأة إلى مقاعد البرلمان، ففي المجال الزمني الذي تم انتخابها فيه من عام ١٩٥٧-١٩٧٦ في ظل نظام الحزب الواحد فازت خمس وعشرون سيدة بمقاعد في المجلس. أما في الانتخابات التالية التي جرت في ظل نظام التعددية الحزبية (١٩٧٦-١٩٩٥)، فقد تعرض التمثيل النسائي في البرلمان لموجة غير مستقرة من الصعود والهبوط؛ بسبب تأثير بعض التغيرات السياسية والقانونية التي طرأت على الواقع النسائي في مصر. فإذا كانت مشاركة المرأة في البرلمان قد بلغت الذروة في انتخابات ١٩٧٩ (٨,٢٥٪)، فإن هذه الزيادة الكبيرة تعزى في الأساس إلى تعديل قانون الانتخابات رقم ٣٨ لعام ١٩٧٢ بالقانون رقم ٢١ لعام ١٩٧٩ الذي سمح بتخصيص ثلاثين مقعدا للنساء كحد أدنى وبواقع مقعد على الأقل في كل محافظة، ولم يسمح هذا القانون للرجال بالتنافس على هذه المقاعد في الوقت الذي سمح فيه للنساء بالتنافس مع الرجال على كل المقاعد الأخرى. ومن بين حوالى مائتى امرأة تقدمن إلى الترشيح في انتخابات ١٩٧٩ فازت ثلاثون منهن بالمقاعد المخصصة لهن كما فزن بثلاثة مقاعد أخرى، وبالإضافة إلى ذلك عين رئيس الجمهورية سيدتين، وبهذا أصبح إجمالي النساء العضوات في مجلس الشعب خمسا وثلاثين عضوة، ومما يجدر الإشارة إليه أن قيد المرأة في جداول الانتخابات ظل اختياريا حتى صدور القانون ٤١ لعام ١٩٧٩ الذي أزال هذه التفرقة،



وجعل القيد فى جداول الانتخابات إجباريا بالنسبة للرجل والمرأة. وقد أسفر ذلك عن زيادة المشاركة النسائية فى عام ١٩٨٤ ؛ إذ بلغ عدد العضوات بمجلس الشعب سبعا وثلاثين عضوة: (ثلاثين عضوة منتخبة لقاعد المرأة و أربع منتخبات وثلاث معينات) بنسبة ٨,٩٪ من أعضاء مجلس الشعب.

ويمثل عام ١٩٨٦ بداية الانتكاس والتراجع للمشاركة النسائية؛ إذ قضت المحكمة الدستورية بعدم دستورية القانون رقم ٢١ لعام ١٩٧٩ ؛ لما ينطوى عليه من تمييز على أساس النوع. وقد انعكس إلغاء هذا القانون بصورة سلبية على المشاركة النسائية فى انتخابات ١٩٨٧ ، حيث انخفضت النسبة إلى ٣,٩٪ ممثلة فى ثمانى عشرة عضوة منهن أربع عشرة منتخبة و أربع معينات، وكان النظام الانتخابى المعمول به آنذاك مبنيا على القوائم الحزبية، وقد خلت قوائم معظم الأحزاب من العناصر النسائية فيما عدا الحزب الحاكم وحزب التجمع، وفى انتخابات ١٩٩٠ التى استندت إلى النظام الفردى تم انتخاب ٧ عضوات كما تم تعيين ٣ عضوات وبذلك استمر تمثيل المرأة فى مجلس الشعب فى الانخفاض حتى وصلت النسبة ٢,٢٪ ثم ازداد الوضع سوءا فى انتخابات ١٩٩٥ التى شهدت مشاركة ٨٧ مرشحة نجح منهن خمس مرشحات أضيف إليهن ٤ معينات فأصبح العدد ٩ عضوات بنسبة ١,٦٪. ومن الجدير بالذكر أن مجموع أعداد النساء عضوات البرلمان منذ عام ١٩٥٧ حتى ١٩٩٥ بلغ ١٤٤ عضوة منهن ١٩ فقط حصلن على العضوية بالتعيين و ١٢٥ بالانتخاب. وهنا يثار التساؤل هل العبرة بعدد النساء فى مجلس الشعب؟ أم بمدى فعاليتهن فيه؟ بالنسبة لأداء المرأة البرلمانى فإن سجل مشاركة المرأة سواء فى مجال اقتراح القوانين أو طلبات الإحاطة يتميز بقدر من التوازن إلا أن مناقشة المرأة لمشروعات القوانين اتسمت بالضعف الملحوظ ولا يستثنى من ذلك مشروعات القوانين التى تهم المرأة كقوانين العمل والجنسية والأحوال الشخصية، كما يلاحظ أن الأداء التشريعى والرقابى للمرأة داخل البرلمان كان يتناسب طرديا مع درجة انفتاح النظام السياسى القائم على التعددية الشكلية وثقافة الحزب الواحد.

هذا وقد اقتصر النشاط الرقابى للمرأة المصرية داخل البرلمان على وسيلتين

تقليدتين هما : الإحاطة والسؤال، وتجنب اللجوء إلى الاستجواب على الموضوعات الرقابية ذات الطابع الاجتماعى وقدمت أساسا للوزارات الخدمية هذا مع الأخذ فى الاعتبار أن المرأة قد تولت رئاسة اللجنة الدستورية والتشريعية كما سبق لها رئاسة لجان الثقافة والإعلام والسياحة والإسكان والتعمير والعلاقات الخارجية. إذن ما هو المعنى الكامن خلف رحلة الصعود والهبوط والإنجازات التى حققتها والإخفاقات التى منيت بها المرأة المصرية فى مجال المشاركة السياسية خلال الأربعين عاما الماضية؟ لابد أن يستوقفنا لماذا ارتفعت نسبة المشاركة السياسية للمرأة. وبلغت الذروة فى انتخابات ١٩٧٩ ، ١٩٨٤ ، ولماذا هبطت بعد ذلك حتى وصلت إلى انتخاب ٥ مرشحات فقط عام ١٩٩٥؟ وما مغزى مردودهما فى مجال المشاركة السياسية بهذا القدر من الضآلة والانحسار؟ وما جدوى أن تتمتع المرأة المصرية دستوريا بكافة حقوقها السياسية غير المشروطة مما يميزها عن غيرها من نساء الكثير من الدول بما فى ذلك بعض الدول المتقدمة صناعيا وتكنولوجيا؟ وما هى الأسباب الحقيقية التى تكمن وراء عدم ممارسة المرأة المصرية لحقوقها السياسية؟ وما هى المبررات الموضوعية لعزوف الأحزاب عن ترشيح أعداد كافية من النساء فى الانتخابات العامة؟ لاشك أن الزيادة الكمية الملحوظة سواء فى عدد النساء المتعلمات أو العاملات لا تعد فى حد ذاتها دليلا على التغيير الجوهرى فى الوضع الاجتماعى للمرأة أو قرينة على تحررها الحقيقى من كافة العوائق المتوارثة والمستجدة، فما زالت المرأة المصرية تواجه كثيرا من العقبات التى تحول دون انطلاقها بكامل قدراتها ومواهبها للمشاركة فى صياغة صورة المجتمع وعلاقاته. وعندما تحاول أن تتأمل نتائج الدراسات والمسوح التى أجريت عن الأوضاع المجتمعية للمرأة المصرية فى مجالات التعليم والعمل والمشاركة السياسية والثقافية سوف يدهشنا تعدد وتنوع المفارقات وأشكال التناقض التى تثير العديد من الإشكاليات؛ مما دفع البعض إلى النظر إلى الحقوق التى تتمتع بها والمكاسب التى حققتها والمناصب التى وصلت إليها المرأة على أنها نوع من الديكور الذى يهدف إلى تقديم صورة عصرية عن المجتمع المصرى، ولكن فى النهاية تظل المرأة عاجزة عن الوصول إلى منصب قاضية أو رئيسة جامعة أو رئيسة تحرير لصحيفة يومية أو رئيسة

أو وكالة للبرلمان. وتشير خريطة تعليم الإناث في مصر إلى أن ارتفاع نسبة مشاركة المرأة المصرية في التعليم خلال العقود الأربعة الماضية لم يصاحبه ارتفاع مماثل في مشاركة المرأة في قوة العمل أو في المشاركة السياسية مما يفرغ التعليم من محتواه الاجتماعي بالنسبة للمرأة ويحولّه إلى أداة مظهرية ظاهرها التقدم بينما تهدف في جوهرها إلى تكريس الأوضاع التقليدية للمرأة المصرية.

ومهما اختلفت الآراء حول أسباب عزوف المرأة عن المشاركة في العمل السياسي إلا أن هناك إجماعاً حول سبب محوري يكمن وراء عزوف النساء والرجال معاً عن العمل السياسي يتمثل في المناخ السياسي العام الذي لا يشجع على المشاركة الفعلية سواء بالنسبة للرجل أو المرأة، بل يدفع بالأغلبية المتعلمة إلى الشعور باللامبالاة والعزوف عن المشاركة والتأثير في صنع السياسات العامة. إن فشل النظام الحزبي المتمثل في عجز الأحزاب عن طرح سياسات وحلول بديلة للمشكلات التي تواجه الجماهير وانعدام فرص وصول هذه الأحزاب إلى السلطة، فضلاً عن غياب الممارسات الديمقراطية داخل هذه الأحزاب واستمرار وتفشي ثقافة الحزب الواحد لدى صنّاع القرار التي تتجلى في أسوأ صورها في إدارة العمليات الانتخابية وتزوير نتائجها - لاشك أن كل هذه الأسباب مجتمعة أدت إلى فقدان الثقة في جدوى المشاركة السياسية لدى النساء والرجال سواء من خلال الانضمام إلى الأحزاب أو المشاركة في الانتخابات ترشيحاً أو انتخاباً، إضافة إلى أن جميع الأحزاب التي نشأت منذ عام ١٩٧٦ سعت إلى إرضاء الناخبين الذين تشبعوا على مدى قرون طويلة بالموروثات الثقافية التي تكرر فكرة النقص الأنثوي ودونية المرأة وبالتالي عزفت هذه الأحزاب عن ترشيح المرأة في الانتخابات وتناسلت ما اشتملت عليه برامجها. كذلك لا يمكن إغفال التأثير السلبي لظاهرة عدم الاستقرار التشريعي لنظام الانتخابات خلال الفترة من ١٩٨٣-١٩٩٠ نتيجة لإدخال نظام الانتخابات بالقائمة النسبية والطعن في دستوريته أكثر من مرة إلى أن حكم بعدم دستوريته في ١٩ مايو ١٩٩٠.

كذلك لوحظ أن تعقد إجراءات التسجيل في الجداول الانتخابية وعدم ثقة الناخبين في صحة الجداول الانتخابية كرس الاعتقاد بعدم جدوى المشاركة ودفع



أحزاب المعارضة إلى المطالبة بتنقية سجلات الانتخابات من أسماء الموتى والمهاجرين وإخضاع الانتخابات لإشراف القضاء. والحقيقة أن كل هذه الأسباب ساهمت في تراجع مشاركة المرأة في الحياة السياسية إلا أنه يبقى في النهاية الأسباب الذاتية الخاصة بالمرأة المصرية التي شكلت معالم الصورة الراهنة للمشاركة النسائية في العمل السياسى. وإذا كانت الأمية المتفشية بين نساء مصر (٧٩,٨٪) تنصدر هذه الأسباب فإن منظومة القيم الثقافية والتقاليد الاجتماعية تلعب دورا حاسما في تكريس الرؤية التي تقصر أدوار المرأة على المجال الأسرى والاجتماعى، بينما تخصص المجالات العامة وفي قلبها الممارسة السياسية للرجل فقط وهى نفس المنظومة التي تضع تعليم الأنثى فى أولوية متأخرة عن تعليم الذكر، كما تتلقى هذه المنظومة من القيم الثقافية المتوارثة والتحيزة ضد المرأة كل المساندة والدعم من مناهج التعليم ووسائل الإعلام إذ يغلب على ممارستها الرؤية الذكورية التقليدية التي تعيد إنتاج الاتجاهات التقليدية السلفية وترسخ الإيمان بسيطرة النمط الأبوى وفكرة النقص الأنثوى وغيرها من الموروثات التاريخية السلبية تجاه المرأة وحقوقها وأدوارها ومسئولياتها ولا تسعى مطلقا لتصحيح المفاهيم البدوية والقبلية الوافدة التي تتعارض مع مكانة المرأة ودورها التاريخى فى صنع الحضارة المصرية. ولا شك أن الذين سارعوا إلى المحكمة الدستورية العليا من المناهضين لتحرير المرأة المصرية ونجحوا فى عرقلة مبادرات الدولة فى هذا الصدد وأعنى بذلك إلغاء قانونين هامين: أولهما القانون رقم ٢١ لعام ١٩٧٩ الذى خصص ثلاثين مقعدا للمرأة فى مجلس الشعب (أسوة بتخصيص مقاعد للعمال والفلاحين)، وثانيهما القانون رقم ٤٤ لعام ١٩٧٩ للأحوال الشخصية الذى أعطى للمرأة ضمانات حمائية ضد تعسف الرجال فى الطلاق وتعدد الزوجات والحضانة وحقوق المسكن. لاشك أن هؤلاء قد استنفروا أكثر الأنساق القيمية تخلفا فى تراث وتقاليد المجتمع المصرى، أى موروثات النسق الجاهلى البدوى والنسق المملوكى العثمانى كما اعتمدوا على المساندة المعنوية والفكرية غير المباشرة التي تقدمها بصورة منتظمة كل من المؤسسات التعليمية وأجهزة الإعلام من خلال مناهج تعليمية قاصرة، متحيزة ضد المرأة وسياسات وبرامج إعلامية تتجاهل عن عمد التطور والإنجازات التي



حققتها المرأة المصرية خلال القرن الأخير وتركز على الأدوار التقليدية للمرأة، وتولى عنايتها للشرائح العليا من نساء المدن، وتجنب الاقتراب من القضايا النسائية الحيوية، مثل: قوانين الأحوال الشخصية، والمشاركة السياسية للمرأة، ومحو الأمية كما تتجاهل هموم ومشكلات نساء الريف، والعشوائيات واحتياجاتهن الاتصالية والإنسانية. وإذا كان النظام التعليمي في مصر يكرس الحفظ والتلقين ويساعد على قولبة النشء من الرجال والنساء في أنماط ومناهج دراسية تؤكد التقسيم التقليدي للأدوار بين الجنسين وأن (الأنثى تطبخ والذكر يعمل)، ويتجاهل كافة الإنجازات التي حققتها المرأة المصرية في مجالات العمل الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، علاوة على الإبداع في مجالات الأدب والفن، فإن تأمل خريطة العمالة النسائية في مصر بما تحويه من تناقضات يساعدنا في استكمال التعرف على أسباب تراجع المرأة في مجال المشاركة السياسية، إذ تشير هذه الخريطة إلى تركيز النساء في وظائف بعينها مثل: أعمال السكرتارية وقطاع الخدمات حتى في ظل تنوع مجالات عمل المرأة مع التطور الذي حققته، وتؤكد بيانات منظمة العمل الدولية إلى أن تمثيل النساء في قطاع الخدمات بمصر يصل إلى ٨٩,١٪ من قوة العمل بينما لا يزيد تمثيل الرجال في هذا القطاع عن ١٠,٩٪. كما تشير بعض الدراسات إلى أن نسبة العمالة النسائية ٤٣٪ هذا عدا العمالة النسائية غير المنظورة التي تتمثل في العمل الزراعي غير المأجور والأعمال المنزلية التي لا تندرج ضمن الأنشطة الاقتصادية حيث يتضح لنا من هذه الخريطة أن نوع الأنشطة الاقتصادية التي تشارك فيها المرأة (الخدمات السكرتارية - الزراعة) لا تساعد على تحرير رؤيتها لذاتها ولأدوارها المجتمعية بل على العكس تكرر منظومة القيم التقليدية إذ تفرغ العمل من قيمته الحقيقية ودوره في تحرير وعي وإرادة الإنسان وتأكيد ذاته وتعظيم فاعليته في المشاركة في إدارة شئون مجتمعه، وتجعل العمل مجرد مصدر للرزق والإعاشة دون المساس بمنظومة القيم السائدة أو الأوضاع المجتمعية المتوارثة ومنها أوضاع المرأة وأدوارها. ولا شك أن هذا التفسير يثير إشكالية تطرح نفسها بإلحاح وتتمثل في سيادة المنطق الصوري أو الشكلي عند التعرض لقضايا المرأة وأدوارها وصورة الذات لديها، إذ غالبا ما يسيطر مفهوم الكم ويغيب مفهوم

الكيف، فالملاحظ أنه بالرغم من تنامي أعداد النساء في جميع الميادين والتزايد النسبي لمعدل مشاركتهن في الحياة العامة إلا أن درجة فاعليتهن لا تزال محدودة وهناك تقصير ووعى زائف وقلّة حيلة تشوب الكثير من الممارسات النسائية مما يعطل مسيرتهن الجماعية ويعوق إحراز أى تقدم حقيقى في هذا الصدد. ولا شك أن ضعف المشاركة النسائية في عضوية الأحزاب السياسية والمجالس المحلية يؤكدان هذا القصور، فعلى سبيل المثال: هناك ثلاث سيدات ممثلات في اللجنة العليا لحزب الوفد من بين ٥٠ عضواً، أما الحزب الناصرى فهناك سيدتان فقط من ٧٢ عضواً في اللجنة المركزية وكذلك حزب التجمع هناك ثلاث عضوات فحسب من مجموع ٦٤ عضواً في الأمانة العامة للحزب ويكتفى حزب العمل بعضوتين فقط في اللجنة العليا للحزب.

وهناك ٤ قيادات نسائية فقط في أربع نقابات عمالية عامة على مستوى الاتحاد العام للعمال، وفي النقابات المهنية لا يزيد عدد النساء عن عشر عضوات في المجالس العامة للنقابات. هذا ويلاحظ ارتفاع نسبة التمثيل النسائي فقط في الجمعيات الأهلية ذات النشاط التقليدى مثل: رعاية الطفولة والأمومة. أما المجالس المحلية ومجلس الشورى فقد شغلت المرأة ٢,٦٪ من المقاعد في انتخابات ١٩٩٧ بعد أن كانت قد وصلت في الفترة من ١٩٧٩ - ١٩٨٦ إلى ٢٠٪ من المقاعد وتبلغ النسبة النسائية حالياً في مجلس الشورى ٤٪.

خلاصة القول إن المرأة المصرية تعاني ضعفاً بنيوياً متواصلاً في حجم ونوعية مشاركتها في المجالات التشريعية والنيابية والمراكز القيادية في مؤسسات المجتمع المدني.

وبقدر ما تدعو هذه الحقيقة إلى التأمل المشوب بالأسى إلا أنها تدعونا إلى محاولة الاقتراب من الواقع الحى بكل تعقيداته وتشابكاته وصراعاته الخفية والمعلنة لرصد حركة التأثير والتأثر والتفاعل المحيط والخلق بين المرأة المصرية وهذا الواقع خصوصاً في مجال العمل السياسى.

#### المرأة المصرية، انتخابات ١٩٩٥

تأتى انتخابات ١٩٩٥ ومشاركة النساء المصريات فيها كى تشكل لنا الساحة

التي تطرح على أرضيتها كافة الإشكاليات والتحديات التي تواجه المجتمع المصرى وفى قلبه المرأة نحاول أن نستنطق من وقائعها الدلالات الكافية وما تحمله من مؤشرات عن المستقبل القريب والمتوسط للمرأة المصرية فى مجال المشاركة السياسية التي يمكن اعتبارها معياراً موضوعياً لقياس حركة التقدم والتراجع للمرأة المصرية وقضاياها وأدوارها.

ومن واقع الرصد المباشر لحركة المشاركة النسائية فى انتخابات ١٩٩٥ تطالعنا المعطيات التالية:

أولاً : بلغ عدد المرشحات لهذه الانتخابات ٨٧ مرشحة من إجمالى عدد المرشحين ٣٩٨٠ مُرشحاً بنسبة ٢,١٪ هناك ٤٦ مرشحة شاركن للمرة الأولى بنسبة ٥٤٪ من المرشحات، وهناك ٢٠ دائرة جديدة تغطى ١٤ محافظة شاركت فيها المرشحات - وترجع الزيادة فى أعداد المرشحات عام ١٩٩٥ عن الانتخابات السابقة ١٩٩٠ (١,٥٪) إلى شيوع الاعتقاد بأن هذه الانتخابات ستكون نظيفة ونزيهة وأن التدخل الحكومى سيقبل إلى أدنى مستوى. وقد ظهر ذلك واضحاً فى شعارات وبرامج وتعليقات المرشحات.

ثانياً : تتفاوت أصول الانتماء السياسى والطبقى والأيدىولوجى للمرشحات، فإذا كانت الغالبية منهن تنتمى إلى الشرائح الدنيا والوسطى للطبقة المتوسطة (٨٥٪) أمثال نفيسة حامد حسن التى تعمل بالوحدة الصحية بإدفو ولا تزيد مكافأتها الشهرية عن ٢٥ جنيهاً، إلا أن هناك بعض المرشحات اللاتى ينتمين إلى أصول اجتماعية وقبلية ودينية ذات تأثير ونفوذ بارز فى مجتمعاتهن المحلية مثل: هانم طوبار (مرشحة حزب العمل بالمنزلة) حفيدة الشيخ حسن طوبار بطل المقاومة الشعبية ضد نابليون، وزوزو رشاد (مرشحة مستقلة عن ملوى) حفيدة جلال الدين السيوطى وهى شقيقة آمال رشاد مرشحة الوفد ودكتورة مروة إسماعيل (مرشحة مستقلة فى بلقاس) تنتمى إلى إحدى العائلات القديمة المعروفة بثرائها.

ثالثاً : لوحظ ضآلة عدد المرشحات الحزبيات فهناك ٧ أحزاب من جملة ١٤ حزباً



قدموا ١٦ مرشحة منهم الحزب الوطنى الحاكم لم يجد بين أعضائه على امتداد ٢٦ محافظة سوى ٧ سيدات يصلحن للترشيح لعضوية مجلس الشعب من بين ٤٣٩ مرشحا، وذلك على حد قول أحد الصحف القومية (الجمهورية ١١/٢/ ١٩٩٥)، وقدمت أحزاب المعارضة مرشحة واحدة (حزب التجمع) وأربع مرشحات وفديات وثلاث مرشحات عن حزب العمل ومرشحة واحدة عن حزب مصر العربى.

ويفسر الحزبيون ذلك التقصير بصعوبات النظام الانتخابى وقلة الإمكانيات المادية، علاوة على قلة الكوادر النسائية المدربة، فضلا عن ضبابية الخط السياسى لبعض تلك الأحزاب.

ومما يجدر ملاحظته أن عدد المرشحات على قوائم الأحزاب ذات التوجه الإسلامى تزيد عن بعض الأحزاب ذات التوجه العلمانى، فقد اكتفى حزب التجمع بمرشحة واحدة (فتحية العسال)، ولم يرشح الحزب الناصرى نساء، فيما رشح حزب العمل ثلاث مرشحات: (نجلاء القليوبى - هانم طوبار - منى الامبابى) بمحافظات القاهرة والدقهلية والشرقية. وهنا لا يفوتنا الإشارة إلى الوثيقة التى أصدرتها جماعة الإخوان المسلمين فى مارس ١٩٩٤ (قبل الانتخابات بعام ونصف) أوضحت فيها تأييدها للحقوق السياسية للنساء ترشيحا وانتخابا، حيث فندت دعاوى المتشددىين وأكدت على حق المرأة المسلمة فى المشاركة فى الانتخابات بالتصويت كناخبة والترشيح كنائبة.

رابعا : تتصدر القاهرة قائمة المحافظات فى عدد المرشحات الذى بلغ ١٤ مرشحة منهن ٩ مرشحات يتقدمن لأول مرة للانتخابات وجميعهن مستقلات ما عدا مرشحة حزب العمل، ويلى محافظة القاهرة سيناء التى قدمت ١٠ مرشحات مستقلات، ثم كفر الشيخ (٦ مرشحات منهن واحدة وطنى والباقي مستقلات)، ثم تأتى الإسكندرية (٥ مرشحات) أغلبهن حزبيات (الوطنى ومصر العربى والوفد).

هذا ولم تقدم محافظات الصعيد (الجيزة - بنى سويف - المنيا - أسيوط -



أسوان) سوى ١٠ مرشحات منهن ٤ مرشحات يتقدمن للمرة الأولى ومنهن ٤ حزبيات (٢ وفد) وواحدة تجمع والرابعة (الحزب الوطنى) والباقيات مستقلات.

ورغم ضآلة عدد المرشحات فى محافظات الصعيد مقارنة بالمحافظات الأخرى فى الوجه البحرى وسيناء ومنطقة القناة إلا أن هذه هى المرة الأولى التى يصل فيها عدد المرشحات ٦ مرشحات (عدا محافظة الجيزة) منهن ٥ مرشحات مستقلات، ولا بد أن نأخذ فى الاعتبار مسألة التقاليد والموروثات الثقافية الخاصة التى تميز مجتمعات الصعيد وتؤثر بصورة سلبية على واقع المرأة الصعيدية ومشاركتها فى العمل العام.

خامسا: تفاوتت المستويات التعليمية للمرشحات ما بين فك الخط وتعليم أولى وشهادات متوسطة وعليا وماجستير ودكتوراه. وكان هناك ٤ سيدات حاصلات على الدكتوراه: (سوسن الغزالى - ليلى عبد الوهاب - مروة إسماعيل - آمال عثمان).

سادسا: تنوعت الوظائف والمهن للمرشحات ما بين ربات بيوت ومدرسات ومحاميات وطبيبات وموظفات (وزيرة ووكيلة وزارة ومديرات عموم).

سابعا: تراوحت أعمار المرشحات ما بين ٣٠ عاما إلى ٦٠ عاما وتنتمى أعلى نسبة (٣٥ %) إلى فئة من ٥٠-٦٠ عاما يليها فئة من ٣٠-٤٠ عاما فقد بلغت نسبتها ٢٣%. من المرشحات وتقل نسبة اللاتى ينتمين إلى الفئة العمرية الوسطى من ٤٠-٥٠ عاما. ويوضح ذلك أن المرأة المصرية لا تشارك فى العمل السياسى إلا فى المرحلة العمرية التى تشير إلى انحسار مسئولياتها العائلية والمنزلية وإمكانية تفرغها للعطاء خارج منزلها.

ثامنا: لوحظ أن ٩٨% من المرشحات متزوجات ومستقرات اجتماعياً ولهن أبناء وبنات مميزات علميا ووظيفيا وقد شاركوا أمهاتهم فى الدعاية الانتخابية. كما كشفت الحوارات مع المرشحات عن مستوى الاستنارة والحماس والاقتناع لدى أزواج المرشحات ومن الأمثلة الدالة الزوج والزوجة اللذين خاضا معا انتخابات ١٩٩٥

كل منهما فى دائرة مختلفة (عنايات أبو اليزيد فى طنطا وزوجها المستشار عبد العزيز أبو زيد فى إدفو بمحافظة أسوان). ولعل هذا يشير إلى حقيقة جوهرية فى إمكانية أن تجمع المرأة بنجاح بين مسئولياتها التقليدية داخل المنزل ومسئولياتها الوظيفية والعامة خارج المنزل خصوصا فى حالة توفر المساندة والتفاهم من جانب الأزواج.

تاسعا: لوحظ أن أغلب المرشحات كانت لهن تجارب سابقة فى العمل العام سواء فى إطار حكومى أو منظمات أهلية أو إطار اجتماعى عائلى وقد تقدم النشاط الاجتماعى على النشاط السياسى للمرشحات مثال: عين الحياة صالح ونفيسة حامد فى قضايا محو الأمية وتنظيم الأسرة.

#### **البرامج الانتخابية للمرشحات**

طغت القضايا ذات الأبعاد المحلية على القضايا الدولية والإقليمية كما ركزت المرشحات على القضايا ذات الطابع الاجتماعى والاقتصادى، ولم تحتل قضايا المرأة مكانة هامة فى سلم أولويات المرشحين والمرشحات على السواء، إذ لوحظ أن المرشحات قد حرصن على الأخذ بالنظرة القومية الشاملة أكثر من التركيز على قضايا ذات طابع فئوى. هذا ويمكن استخلاص ثلاثة محاور أساسية فى برامج المرشحات لمجلس الشعب فى انتخابات ١٩٩٥.

أولا : المحور الخدمى ويحتل الصدارة فى برامج أغلبية المرشحات حيث برزت مطالبهن بتطوير قطاعات معينة مثل: التعليم والصحة والمياه النقية والنقل والمواصلات والإسكان والصرف الصحى، وهناك حالات جمعت المرشحات بين المطالب على المستوى المحلى مع المطالب على المستوى القومى ولكن هناك قلة من البرامج التى أثارت قضايا عامة مثل: الوحدة الوطنية والبطالة وإدماج وزارتى الصحة والبيئة وربط التعليم بالتربية وإحياء علوم الدين.

ثانيا : المحور الفئوى ويطرح قضايا الشباب الذين احتلوا بؤرة الاهتمام يليهم الأطفال ثم المسنين. وقد طرحت البرامج الانتخابية للمرشحات العديد من الاقتراحات: حل مشكلة البطالة كقضية محورية ترتبط بظاهرة الإرهاب وتهدد الاستقرار

السياسى فى البلاد والدعوة لمد مظلة التأمينات الاجتماعية لتشمل الطلاب طيلة فترة تعلمهم واقتراح مشروعات للرعاية الصحية للمسنين. وقد جاءت قضايا المرأة فى إطار هذا المحور حيث برز الاهتمام بقضية تعليم المرأة ومحو أميتها الأبجدية والثقافية وتنشيط دورها فى الممارسة السياسية والتوسع فى إنشاء دور حضانة نموذجية وضرورة تعديل قانون الأحوال الشخصية. ومن الفئات الأخرى التى اهتمت بها المرشحات فى برامجهن الانتخابية "الأقباط" والتأكيد على أهمية إعطائهم حقوقهم؛ تأكيداً للوحدة الوطنية، وتجنباً للفتنة الطائفية (نجلاء القليوبى - فتحية العسال - سعاد الديب) وتلى ذلك مصالح الفئات الأخرى مثل: الفلاحين والعمال وجنود الأمن المركزى وموظفى الحكومة.

ثالثاً : المحور السياسى وقد شمل العديد من المطالب التى تمس القضايا الداخلية التى اندرجت تحت عنوان الإصلاح السياسى والقانونى وشملت التنمية المستقلة، وتنشيط دور المنظمات غير الحكومية وإلغاء القوانين المكبلة للحريات، وسن قانون لمحاكمة الوزراء، أما القضايا الخارجية التى تطرقت إليها برامج المرشحات فقد دارت حول ضرورة التسليح النووى المصرى؛ لتحقيق التوازن الاستراتيجى مع إسرائيل، والمطالبة بتحقيق تكامل اقتصادى عربى، ومما يجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد الدعوى القضائية التى رفعتها المرشحة حنان الشامى ضد رئيس الوزراء؛ احتجاجاً على عدم اتخاذ إجراء عاجل ومناسب ضد قتل إسرائيل للأسرى المصريين.

### **قضايا المرأة فى برامج الأحزاب والمستقلين**

يلاحظ تراجع قضايا المرأة فى البرامج الانتخابية للأحزاب فقد احتلت مساحة ضئيلة فى أغلب البرامج الحزبية باستثناء الحزب العربى الناصرى الذى اعتبرها أم القضايا، ويلاحظ أن الأحزاب السياسية بصفة عامة حكومة ومعارضة تتفق على كل ما يتعلق بصحة المرأة العامة والإنجابية وتعليمها وتثقيفها باعتبارها أم الأجيال، ولكن تختلف هذه الأحزاب على عمل المرأة ومشاركتها فى الأنشطة السياسية. ورغم أن حزبى الوفد والتجمع قد اهتمتا بحقوق المرأة الكاملة، إلا أنهما لم يشيرا إلى المشاركة



السياسية، ومما يثير الدهشة أن أكثر الأحزاب دفاعاً عن الحقوق السياسية للمرأة، وأعنى به الحزب العربى الناصرى، لم يتقدم بمرشحة واحدة بينما تقدم حزب العمل بثلاث مرشحات عاملات رغم تحفظاته على خروج المرأة للعمل.

أما اهتمام المرشحين المستقلين بقضايا المرأة فقد برز اتجاهان: أولهما يرفض تخصيص اهتمام معين لقضايا المرأة، والثانى يعتبر أن المرأة تعاني من الظلم السياسى والاجتماعى الفادح الواقع عليها.

### **أساليب الدعاية الانتخابية للمرشحات**

عكست الانتخابات البرلمانية ١٩٩٥ بوضوح ضعف الالتزام الحزبى لدى المرشحين والمرشحات واعتمادهم على العلاقات الشخصية والروابط العائلية والقبلية للتأثير فى الناخبين، وقد تفاوتت مستويات الإنفاق على الدعاية الانتخابية إذ شهدت الانتخابات صوراً عديدة فى سوء استخدام المال والمناصب فى الدعاية الانتخابية وذلك بالنسبة للمرشحين وإن لم تستثن منها بعض المرشحات ولكن بصورة أقل.

هذا وقد اعتمدت غالبية المرشحات على الأساليب المباشرة فى الدعاية التى اقتصر على الاتصال الشخصى فى الساحات العامة والمصايف والشوارع والحقول بالإضافة إلى الوسائل التقليدية (اللافتات الورقية) والقماشية والسيارات المتجولة حاملة الميكروفونات.

### **ما العمل**

لاشك أن حالة غير مسبوقة من الانشغال والقلق تتسلل إلينا وتدعونا إلى التساؤل عن حصاد هذه التجربة كحلقة فى سلسلة التواصل بين المرأة المصرية والمجتمع السياسى التى بدأت ولن تتوقف، ويأتى السؤال مباغتاً عن المستقبل وماذا يحمل للمرأة المصرية؟ لقد جاءت نتائج الانتخابات مخيبة للآمال؛ فقد أسفرت عن فوز ٥ مرشحات من الـ ٨٧ مرشحة من إجمالى ٤٤٤ هم الأعضاء المنتخبون وتنتسب العضوات الفائزات إلى الحزب الحاكم ثلاثة يمثلن العاصمة وواحدة محافظة ساحلية وأخرى محافظة حدودية ولا تمثيل لنساء الصعيد أو الوجه البحرى والناجحات فى الانتخابات كلهن خضن التجربة من قبل بالإضافة إلى أن رئيس الجمهورية قام بتعيين



٤ عضوات وبذلك أصبح هناك ٩ عضوات من إجمالي ٤٥٤ عضوا بنسبة ١,٦٪، وفي خضم التفسيرات العديدة لنتائج الانتخابات والملايسات والظروف التي أحاطت بالمعركة الانتخابية يبرز تساؤلان أولهما: محلى يتعلق بموقف الناخبات المصريات، وثانيهما: قومى على المستوى العربى يتعلق بالمقارنة بين تمثيل المرأة فى المجالس النيابية فى مصر وسائر الدول العربية.

أما عن التساؤل الأول فالمعروف أن هناك حوالى ٤ مليون ناخبة مصرية مقيدة فى الجداول الانتخابية، فلو أن جميعهن ذهبن للإدلاء بأصواتهن كان من المؤكد نجاح ٦٠٪ على الأقل من المرشحات وكان من المحتمل نجاح جميع المرشحات أما والوضع الراهن يشير إلى نجاح ٥ مرشحات فقط فهذا يعنى أحد الاحتمالات الثلاث: إما أن أصوات النساء ذهبت للمرشحين الرجال أو أنهن صوتن للمرشحات النساء وزيفت أصواتهن أو أنهن لم يمارسن حقهن الانتخابى من أساسه والواقع أن هذا هو الأرجح خصوصا أن الدراسات قد أكدت أن أغلبهن لا يثقن فى نزاهة الانتخابات وبالتالي فهن يخشون من ضياع أصواتهن. كذلك تشير هذه النتائج بإصبع الاتهام إلى الهيئات والمنظمات النسائية بسبب تقصيرها فى إعداد الناخبات، وفى مقدمة هذه الهيئات اللجنة القومية للمرأة وأمينات المرأة والأحزاب السياسية والجمعيات النسائية. وهنا تجدر الإشارة إلى تصريح سامية شلبى عن أمينة المرأة فى الحزب الوطنى التى كانت تحشد الجهد فى المحافظات لدعم المرشحين الرجال من ممثلى الحزب الحاكم.

وبالنسبة للتساؤل الثانى فهو يشير إلى التناقض الذى تعاني منه التجربة الديموقراطية فى مصر خصوصا الشق الذى يتعلق بالمشاركة النسائية، فرغم أن التطور الديموقراطى المتمثل فى التعددية بدأ فى مصر مبكرا (١٩٧٦) عن سائر الدول العربية، غير أنه يلاحظ أن نسبة تمثيل المرأة فى المجالس النيابية العربية تزيد عن مثليتها فى مصر وخصوصا فى الدول ذات النظم المركزية الأوتوقراطية مثل: سوريا والعراق، مما يؤكد أهمية التدخل من جانب الحكومات لإحداث التغيير المطلوب لصالح مشاركة المرأة فى المؤسسات السياسية الرسمية والشعبية. وهنا يثار التساؤل: ماذا كان يحدث لو أن القيادة السياسية المصرية رفضت إدراج النص الخاص بمنح المرأة المصرية حقوقها

السياسية انتخابا وترشيحا فى دستور ١٩٥٦؟

وإذا كان لنا أن نمد البصر استشرافا لما يأتى به الغد للمرأة المصرية فإن الرؤية المستقبلية تشير إلى ثلاثة احتمالات وبدائل.

السيناريو الأول يشير إلى استمرار الوضع مشابها لما هو سائد حاليا وهذا مستبعد، أما السيناريو الثانى (سيناريو التشاؤم) فهو يشير إلى تدهور الوضع، كما يشير السيناريو الثالث (سيناريو التفاؤل) إلى تحسين الوضع وكل منهما مرهون بشروط، فالتدهور سيحدث إذا استمرت الأوضاع الراهنة التى تتمثل فى استمرار التصاعد فى نسبة الأمية بين النساء (٧٩٪ مقابل ٦٨٪ للذكور) وتكريس الصورة التقليدية للمرأة فى وسائل الإعلام بالإضافة إلى عدم الاستقرار التشريعى لنظام الانتخابات وضعف المؤسسات الحزبية علاوة على التقاليد التى لا تشجع المرأة فى الريف على المشاركة السياسية فضلا عن تعدد الأدوار والمسؤوليات التى تقوم بها المرأة داخل وخارج المنزل، ويضاف إلى كل ذلك استمرار تخاذل الأحزاب عن مساندة المرأة فى الانتخابات العامة واستمرار تخاذل القيادة السياسية عن التدخل الإيجابى لكسر الطوق الاجتماعى والسياسى الذى يعوق تقدم المرأة وتنشيط مشاركتها فى العمل العام، أما شرط تحقيق السيناريو المتفائل الذى يشير إلى تغير الأوضاع وتحسنها فهى تتمثل فيما يلى:

١- تدخل الدولة لتخصيص عدد من المقاعد للمرأة من خلال نص قانون يلزم الناخبين بانتخاب سيدة مرشحة فى كل دائرة على الأقل (أسوة بما هو مطبق بالنسبة للعمال والفلاحين وتخصيص ٥٠٪ من المقاعد لهم).

٢- تغيير السياسات الإعلامية الراهنة تجاه المرأة بحيث تتحول وسائل الإعلام إلى عنصر مشارك وفعال فى النهوض بقضية المرأة ومحو أميتها وتشجيعها على المشاركة السياسية.

٣- ضرورة أن تتبنى الأحزاب السياسية توجهات إيجابية إزاء قضايا المرأة وتترجمها إلى سياسات ومواقف تتمثل فى إعداد المزيد من الكوادر النسائية المؤهلة والمدرّبة لخوض الانتخابات والمشاركة فى العمل العام.

٤- أن تسعى الجمعيات والمنظمات النسائية بجدية وإخلاص للقضاء على التشرذم في صفوف الحركة النسائية وذلك بالعمل على توحيد الجهود النسائية؛ لخلق حركة نسائية موحدة في استراتيجيتها وتوجهاتها ومتنوعة في أنشطتها ومساراتها وقادرة على تأهيل النساء وتزويدهن بالوعي والمعرفة والمهارات العصرية التي تجعلهنَّ قادرات على مواجهة التحديات المعاصرة والمستقبلية.

٥- تنشيط دور الجامعات ومراكز البحث العلمي لإعداد البحوث والدراسات الخاصة بالمرأة وتخصيص دورات علمية وإدراج قضايا المرأة كجزء من المناهج الدراسية والخطط البحثية.

٦- مراجعة صورة المرأة المصرية في المناهج التعليمية والعمل على تصحيحها بما يتلاءم مع حقيقة الإنجازات والإسهامات التي قدمتها - ولا تزال - المرأة المصرية لمجتمعها في مختلف المجالات.

## المصادر، المراجع:

اعتمدت الورقة على المصادر التالية :

- ١- عطيات الأبنودى: حوارات مع المرشحات المصريات لانتخابات ١٩٩٥.
- ٢- نيفين مسعد: المرأة فى انتخابات مجلس الشعب ١٩٩٥ - تحرير د. ودودة بدران - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ١٩٩٦.
- ٣- أمانى قنديل: أساليب الاقتناع والتأثير فى الحملة الانتخابية فى (المرأة و انتخابات مجلس الشعب ١٩٩٥) - مصدر سابق كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة. ١٩٩٦.
- ٤- منى ذو الفقار: المرأة المصرية فى عالم متغير - رسائل النداء الجديد - رقم ٦ - القاهرة - يناير ١٩٩٥.
- ٥- عمرو هاشم ربيع: محددات دور المرأة الانتخابى والبرلمانى - جريدة الأهرام - ٣٠ أكتوبر ١٩٩٥.
- ٦- سلوى شعراوى جمعة: المشاركة السياسية للمرأة المصرية بين الفاعلية والسلبية - مجموعة الأبحاث التحضيرية المقدمة من لجنة تعزيز دور المرأة فى المجتمع - المؤتمر العالمى للسكان والتنمية - القاهرة سبتمبر ١٩٩٤.
- ٧- فرخندة حسن: رؤية متكاملة لتحقيق مشاركة المرأة فى الحياة السياسية - التحديات وإجراءات المواجهة - ندوة قضايا المرأة المصرية بين الواقع والمستقبل - وزارة الشؤون الاجتماعية الإدارية العامة لشئون المرأة - فبراير ١٩٩٧.
- ٨- مديحة السفطى: دور المرأة من الزيادة بالتراكم إلى التحول الكيفى - فى (مصر فى القرن ٢١ - الآمال والتحديات) - تحرير أسامة الباز - مركز الأهرام للترجمة والنشر - القاهرة ١٩٩٦.
- ٩- عواطف عبد الرحمن وآخرون: المرأة المصرية والإعلام فى الريف والحضر - كلية الإعلام - جامعة القاهرة - فبراير ١٩٩٧.
- ١٠- إسماعيل صبرى عبد الله: التخطيط العلمى لضمان المشاركة الفعالة للمرأة فى



- الإنتاج القومى - فى (مؤتمر المرأة المصرية وتحديات القرن الحادى والعشرين)  
من ٦-٨ يونيو ١٩٩٤ - التقرير الختامى - الجزء الأول - المجلس القومى  
للطفولة والأمومة - اللجنة القومية للمرأة.
- ١١- على الدين هلال: مشاركة المرأة فى الحياة السياسية - فى (مؤتمر المرأة المصرية  
وتحديات القرن الحادى والعشرين) يونيو ١٩٩٤ - مصدر سابق.
- ١٢- حورية مجاهد: المرأة المصرية فى المجالس التمثيلية (مجلس الشعب والشورى  
والمجالس المحلية) - مؤتمر المرأة المصرية وتحديات القرن الحادى والعشرين -  
يونيو ١٩٩٤ - مصدر سابق.
- ١٣- سعد الدين إبراهيم: التقاليد والأعراف والعادات - نظرة المجتمع للمرأة مؤتمر  
المرأة المصرية وتحديات القرن الحادى والعشرين - يونيو ١٩٩٤ - مصدر سابق.

---

## تعميش المرأة فى التاريخ مساهمة المرأة الفلسطينية الريفية فى الحياة السياسية فترة الثلاثينيات نموذجا

فيحاء عبد الهادى

---

### مقدمة

#### صياغة التاريخ من خلال عيون النساء

هناك هوة كبيرة - سجلها المؤرخون - ما بين التاريخ الغنى بمشاركة النساء فى نضال شعبهن وتسجيل هذا التاريخ. فلماذا أهمل التاريخ المدون تسجيل مشاركة النساء؟! لماذا اهتم بروايات الرجل وأهمل ما يتعلق بالمرأة؟! نتساءل: هل يتفوق الرجل على المرأة بالقدرة على القص؟! وهل يحتفظ وحده بكنوز المعرفة؟! لقد جاء ذلك الإهمال لروايات المرأة ضمن إهمال التاريخ المدون للتاريخ الإثنى الذى تصفه روز ماري صايغ بأنه تاريخ الجماعات المستثناة من المعرفة، من الثقافة العالية والسلطة. وبما أن المرأة هى الأقل تعليما والأقل وصولا إلى السلطة ومراكز صنع القرار، فهى التى تهمل رواياتها وتستبعد معرفتها الواسعة التى تعلمتها من الحياة لا من الكتب.

لقد تعرض تاريخ النساء الفلسطينيات إلى الضياع والتشويه مع مرور الوقت، أهمل تاريخهن إهمالا بيّنا. وقد آن الأوان أن نعود- إلى روايات المرأة وتجاربها ونوثقها، إلى جانب اهتمامنا بتوثيق روايات الرجل وتجاربها، أن نقف أمام التاريخ الشفوي للمرأة الفلسطينية، ونبرز دورها فى الكثير من المجالات، وخاصة فيما أهمله التاريخ المدون.

آن الأوان أن نهتم بإعادة صياغة التاريخ من خلال عيون النساء وبأقوالهن لا نقلا عنهن بوساطة أزواجهن أو أولادهن، حتى تكتمل الصورة ونعيد الأمور إلى

نصابها. علينا أن نتعلم كيف نثق بالمرأة وقدراتها، وأن نستنهض فيها هذه الثقة. وهذا ما يتيح منهج التاريخ الشفوي بدقة.

يتلاءم منهج التاريخ الشفوي مع المرأة ومع المنهج النسوي بالتحديد؛ إذ يتيح استخدام هذا المنهج للمرأة أن تتحدث بنفسها عن نفسها وعن رؤيتها للعالم، تتعلم المرأة من خلال ممارسة حقها في التعبير عن نفسها وتكتسب الكثير، تثق بقدراتها وتكتسب التجربة التي تتعمق مع ازدياد ممارستها لأبسط حق من حقوقها.

لطالما قيدت حرية المرأة وكم فمها، لذا لا نتوقع أن تعبر عن مشاعرها بحرية كبيرة حين تتحدث. وهنا تأتي أهمية التاريخ الشفوي الذي يتيح - عبر إمكاناته وأساليبه الديمقراطية - معرفة خلجات المرأة وشعورها الذي يمكن أن تتم معرفته بوساطة الملاحظة، المشاركة، الإصغاء الواعي الذي يأخذ بعين الاعتبار ما تريده المرأة من فهم لمشاعرها، سؤال المرأة عن معنى مصطلحاتها المختلفة مما يمكن من فهم تعبيراتها بدقة.

### تاريخ نضال المرأة الفلسطينية

تاريخ نضال المرأة الفلسطينية تاريخ غني مليء بالتجارب المهمة الجديرة بالتسجيل منذ العشرينيات: تأسيس أول اتحاد نسائي فلسطيني بقيادة إميليا سكاكيني، وزليخة الشهابي سنة ١٩٢١م. تشكيل لجنة السيدات العربيات التي تمت إثر مؤتمر عام عقد في القدس في العاشر من أكتوبر ١٩٢٩م، وأول مظاهرة قامت بها نساء فلسطين أثناء انعقاد المؤتمر في السنة نفسها. استشهاد أول شهيدة فلسطينية في معركة وادي عزين حين رافقت الثوار أثناء عملياتهم وأمدتهم بالسلاح والتموين - فاطمة غزال - سنة ١٩٣٦م. استشهاد حياة البلبيسي المدرسة التي كانت تسعف الجرحى في قرية دير ياسين أثناء المذبحة سنة ١٩٤٨م.

تكوين الفرقة السرية "زهرة الأقحوان" التي كانت تنقل الزاد والسلاح إلى الثوار، وتقوم بأعمال التمريض بقيادة (مهيبه وعربية خورشيد)، وإنشاء جمعية "التضامن النسائي" بقيادة لولو أبو الهدى سنة ١٩٤٨م. اعتقال المناضلات الفلسطينيات في سجون الأردن بسبب انتمائهن إلى أحزاب سياسية عربية: حزب البعث، الحزب

الشيوعي، حركة القوميين العرب في الخمسينيات والستينيات. تأسيس الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية سنة ١٩٦٥م إطارا شعبيا ديموقراطيا يجمع كلمة المرأة الفلسطينية، ويوحد صفوفها. مشاركة المرأة الفلسطينية في منظمات المقاومة وممارستها الكفاح المسلح، بالإضافة إلى أشكال النضال الأخرى بعد سنة ١٩٦٧م، وسقوط أول شهيدة عسكرية فلسطينية مارست القيادة والتخطيط والتدريب للعمل العسكري والعمل التنظيمي "شادية أبو غزالة" سنة ١٩٦٨م. تطور أشكال عمل المرأة في أواسط السبعينيات، وانتقال عمل المرأة ونضالها من الفردية إلى الجماعية. مشاركة المرأة الفعالة في الانتفاضة الفلسطينية الباسلة سنة ١٩٨٧م بشكل جماعي منظم وغير منظم. نضال المرأة الفلسطينية من أجل تحررها، من أجل وطن ينصف المرأة ويضعها في موقع الشريك في عملية البناء، وليس في موقع التابع.

### **ما لم يدون من نضال المرأة الفلسطينية**

هناك ضرورة لتسجيل ما لم يسجل من نضال المرأة الفلسطينية من خلال منهج التاريخ الشفوي، ذلك المنهج الذي يمكن بوساطته التأكد من صحة التاريخ المدون والإضافة إليه، من سد الثغرة الموجودة في التاريخ المدون، من استجلاء الحقائق، ومن المقارنة بين الروايات المختلفة التي يمكن تسجيلها مما يقربنا إلى الحقيقة "بحسبان أن التاريخ هو علم الاحتمالات" (فانسينا: ١٩٨١م: ٣٤٩) أو يعطينا صورة أخرى لها. تعطينا قراءة التاريخ المدون لمشاركة المرأة الفلسطينية في العمل السياسي معلومات قليلة ومتضاربة أحيانا. حين نقرأ أحداث الثلاثينيات، نجد ذكرا بسيطا لمشاركة النساء، وتركيزا على مشاركة المرأة في المدن وإهمال مشاركة المرأة الريفية، على الرغم من اعتراف المؤرخين بأهمية هذه المشاركة، وما استشهد فاطمة غزال في المعركة التي دارت بين الثوار والجنود البريطانيين سنة ١٩٣٦م، إلا دليل على أعلى درجات المشاركة مما يستدعي تقصى دور المرأة الريفية في الثورة. كما نجد ثغرة في الحديث عن نضال المرأة في الفترة التاريخية (١٩٣٢-١٩٣٦) لاحظها العاملون في حقل التاريخ الشفوي؛ مثل الباحثة روز ماري صايغ (نجار وارنوك "مقدمة": ١٩٩٢)، بالرغم من المشاركة الفعالة للمرأة في انتفاضة ١٩٣٣م



(ياسين: ١٤٤: ١٩٧٥) التي لا يذكرها التاريخ إلا قليلا، كما تذكر المصادر تلك المظاهرة الاحتجاجية على زيارة مسئولين بريطانيين، التي قامت بها نساء فلسطين رغم الأمطار الغزيرة يوم الجمعة ١٥ إبريل سنة ١٩٣٣م، والتي تحدين عبرها عيون البوليس المتربصة، وأثبتن شجاعتهم وإقدامهن وذكاءهن السياسى؛ إذ حين سارت المظاهرة إلى مسجد عمر قامت سيدة مسيحية ولأول مرة فى التاريخ بإلقاء خطبة من منبر المسجد، وهى السيدة مايتيل مغنم، وحين واصل الموكب مسيرته إلى القبر المقدس، قامت سيدة مسلمة بإلقاء خطبة أمام مقبرة المسيح، وهى السيدة طرب عبد الهادى. (مغنم "صامد الاقتصادى": ١٩٨٦م: ٢٤، ٢٣)، مما يدل على رؤية ثاقبة مبكرة للحركة النسائية يجدر تتبعها.

وحين الحديث عن المنظمة السرية التى شكلت سنة ١٩٤٨م، والتي عرفت باسم "زهرة الأقحوان"، نجد تضاربا فى تحديد طبيعة هذه المنظمة، حيث تذكر بعض المصادر أنها فرقة نسائية للتمريض، تجندت عضواتها لمرافقة الثوار وإمدادهم بالتموين والأسلحة (أبو على: ١٩٧٥م: ٤٧)، تذكر مصادر أخرى أنها فرقة عسكرية، وإن لم توضح تماما هذا الدور العسكرى (الدجاني: ١٩٩٤م: ١٦٦)، كما تذكر مصادر أخرى الدور العسكرى الذى قامت به "زهرة الأقحوان"، لكنها ترد قيادتها إلى رجل (يافا: ١٩٩١م: ٢٠٧)، كما تختلف المصادر فى تسمية قائدة المنظمة فهى جهينة وعربية خورشيد فى مصادر عدة (أبو على: ٤٧) (الخليلى: ٧٨)، وهى دون اسم أول حين الحديث عن مجموعة المقاتلين الذين كانوا فى كرم الصوان بقيادة إبراهيم حوسو (الدجاني: ١٦٦)، وهى مهيبة خورشيد حسب ما يذكر مصدر واحد (يافا: ٢٠٨).

هنا يأتى دور التاريخ الشفوى الذى يكمل الناقص ويدقق فى الروايات المختلفة، ويعطى للمنظمة دورها ولأعضاء المنظمة دورهم رجالا ونساء.

يحدثنا تاريخ نضال المرأة الفلسطينية عن فترة الخمسينيات والستينيات باقتضاب شديد، رغم أهمية هذا النضال؛ إذ لأول مرة فى تاريخ العمل النسائى تمارس المرأة عملا سياسيا بالانخراط ضمن التنظيمات الحزبية العربية، مما يستدعى وقفة مطولة تدرس هذا الدور من خلال التاريخ الشفوى الذى يجمع الروايات المختلفة من

شهود العيان، ويقارنها بعضها ببعض، ويستخلص النتائج والتقييم الذى يقترب من الحقيقة، وينصف المرحلة. كما تجدر دراسة التنظيمات والروابط الفلسطينية والعربية التى عملت لإبراز دور المرأة الفلسطينية والحفاظ على الهوية والانتماء، وقامت بدور إعلامى كبير خارج الوطن، على سبيل المثال هناك ضرورة لدراسة الدور الذى قامت به رابطة المرأة الفلسطينية بالقاهرة منذ تأسيسها فى القاهرة ١٩٦٣م برئاسة السيدة سميرة أبو غزالة، كما تجدر دراسة دور الاتحاد النسائى العربى الفلسطينى فى لبنان فى هذه الفترة برئاسة السيدة وديعة خرطبيل.

وتأتى فترة أواسط الستينيات وتأسيس الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية برئاسة السيدة عصام عبد الهادى، وانطلاقة الكفاح المسلح لتشكّل مرحلة خصبة للدراسة. وبالرغم من بعض الدراسات الجادة والمهمة التى تناولت وركزت على علاقة المرأة والثورة (أبو على، الخليلي) التى استندت إلى الدراسة الميدانية كما فى دراسة (الخليلي)، ومزجت بين الدراسة الميدانية والتأريخ الشفوى (أبو على) على أن الحقل خصب للدراسة والتقصى وإلقاء الضوء على الغامض من تاريخ نضال النساء.

ويدعو تطور الدور الذى لعبته المرأة الفلسطينية إلى دراسة هذا التطور، دراسة تأخذ فى حساباتها شهادة النساء حول أوضاعهن، وتجاوز الموجود الكمى إلى آخر نوعى، يقف عند الإنجازات، كما يقف عند العقبات بجسارة وبدون تردد، يترك كلام الإنشاء، ويحاول أن يصل إلى قلب المرأة وعقلها، أن يسجل خبرتها بصوتها، يسجل تخوفها، حيرتها، تساؤلاتها بالصدق والاهتمام نفسه الذى يسجل بهما شجاعتهما وبطولتهما وصناعتها لتاريخها.

### **مساهمة المرأة الفلسطينية السياسية فى الثلاثينيات**

لقد ساهمت المرأة الفلسطينية فى الثلاثينيات بالعمل السياسى، ولم تكن مساهمتها ثانوية كما تذكر كتب التاريخ، لقد كانت مساهمتها أساسية، فى المدينة وفى الريف. وحين نركز على دور المرأة الريفية فنحن لا نقلل من دور المرأة المدنية، ولكننا نحاول أن نكتشف وننصف ما لم يكشفه وينصفه التاريخ المدون. ساهمت المرأة المدنية فى المظاهرات السياسية، وأظهرت شجاعة كبيرة فى

التصدي لجنود الاحتلال الإنجليزي، رفعت العرائض الاحتجاجية، وكتبت في الصحافة المحلية.

شاركت من خلال الاتحاد النسائي الذي شكل في ١٩٢١ في المؤتمرات السياسية الفلسطينية، وعقدت المؤتمرات السياسية النسائية، كما شاركت في المؤتمرات النسائية العربية التي عقدت لنصرة القضية الفلسطينية؛ ومثال على مشاركتها: تشكيل وفد كبير للمشاركة في المؤتمر الذي عقده هدى هانم شعراوي في مصر ١٩٣٨.

أما المرأة الريفية، فقد قامت بدور آخر لم تقم به المرأة المدنية، لقد شاركت بشكل كبير وفعال في الثورة المسلحة، بكافة أشكالها، لكن التاريخ المدون لم يعترف لها إلا بدور واحد: إمداد الثوار بالطعام والشراب، ونقل السلاح والذخيرة لهم. ولم تنجح المحاولات التي جرت -سابقا- في التاريخ الشفوي في تغيير الصورة النمطية التي تكرر الحديث عنها حول دور المرأة الريفية في الثلاثينيات (إمداد الثوار بالماء والطعام ونقل السلاح، تحريض الرجال الذاهبين إلى المعارك)، مما دعا الباحثين في التاريخ الشفوي إلى دعوة غيرهم من باحثي التاريخ الشفوي، إلى البحث عن منهج آخر في الاستقصاء، يختلف عن ذلك الطريق الذي سلكه الباحثون السابقون (سويدنبرغ "نشرة أبحاث بيرزيت": ١٩٨٦/٨٥: ١٧).

لقد تركزت محاولات بحثنا في الحديث عن المرأة من المرأة، اعتمدنا منهج التاريخ الشفوي المرتبط بتحليل النوع، الذي يعتمد مبدأ المشاركة والملاحظة، الصبر، الإصغاء الواعي، مما جعل الراويات يفتحن عقولهن وقلوبهن للباحثات، ويتحدثن عن حياتهن بصدق وشفافية، مما مكنا من تسجيل تاريخ حياتهن، الذي يعكس تاريخ شعب بأسره.

لقد كرست الثقافة السائدة القيم السلبية عن المرأة، والأدوار النمطية، مما جعلها تقلل من أهمية دورها.

حين تسأل الباحثات الراويات عن وعيهم لدور المرأة منذ طفولتهن (الثلاثينيات):



- "شو (ماذا) كانوا يعملوا النسوان وانت صغيرة؟" تجيب الراويات إجابات متشابهة سريعة:
- "ولا بيعملوا إشي (شيء)، اللي تحلب واللى تخض واللى ع الحصيرة اللي ع الفلايح (الفلاحة)، هذا شغلنا العرب كلنا فلاحين"<sup>(١)</sup>.
- "شغلنا كله فى الأكل والشرب والطقات (الولائم) والذبائح والدنيا والحال فى الدور"<sup>(٢)</sup>.
- "والله لا بيعرفن (لا يعرفن) سياسة ولا إشي (شيء) ولا يشوفن حدا (لا يرين أحدا) يحصدن ويروحن بقناش (لم نكن) زى (مثل) اليوم مفتحات (متفتحات)"<sup>(٣)</sup>.  
و حين تتبسط الراوية وتفتح قلبها وعقلها وتضع الموروث جانبا، وتفسر قصدها، يظهر دورها الإيجابى الذى تعودت طويلا على إنكاره، والذى لا يعكس دورها الخاص فحسب بل يعكس دور المرأة الريفية فى تلك الفترة.
- تسأل الباحثة الراوية (خضرة مصطفى السارى) التى كانت قد أكدت عدم اهتمام المرأة بغير الفلاحة:
- إحكيلنا (حدثينا) عن النسوان وقتيها؟
- عن النسوان؟ بالمدن كانوا ربع الكف الأسود. يحملن البنات سلال، هاى بحيفا. النسوان والبنات تروح تاخذ (تأخذ) أكل ومى تطلع ع (على) الجبال"<sup>(٤)</sup>.  
وتستقصى الباحثة عن نساء الكف الأسود، اللواتى كن فى حيفا وعملهن بسؤالها:
- شو كانوا يعملوا بالضبط؟
- يمشين مع ربع الكف الأسود.
- يحاربين معهن (معهم) والا (أو) هنى (هن) بس يمشوا (يمشين)؟
- لأ بلهن (إنهن) عارفات السريرة (يعرفن ما يجرى) مربوطين معاهم (مع الشباب) مثلا نطخ بالمطرح الفلانى.
- ويروحو يطرخوا (يضربوا الرصاص) معهم؟
- لأ، يبقوا ماشيات محضرات (مستعدات). ما حدا يعرفهن. عندما يصير إشي



(شئ) يعرفوا. يزتوا (يرموا) الفرد (المسدس) وتتناول الفرد وتحطه (تضعه) في السلة، وتحط فوقه خضرة<sup>(٥)</sup>.

وتجيب الراوية (شمس الطيطي)، حين تسألها الباحثة عن النساء وعملهن السياسي، بعد أن كانت قد حصرت دور المرأة في الطعام والشراب بقولها:

• "بقت حميدة أبو ريا تدب السل (تملاً) كله سلاح وتحمل السلاح وتظل طالعة والعسكر يبقوا واقفين على الباب، تمرق (تمر)، تدب (ترمي) السل وتحط (تضع) سلاح على زمن الإنجليز"<sup>(٦)</sup>.

أما حميدة أبو ريا، فرغم أنها قد قللت أيضاً من دور المرأة السياسي؛ فإنها تعد نموذجاً لهذه المشاركة، بشهادتها وشهادة النساء الأخريات. أجابت وشرحت عملها بالتفصيل:

• "بيجي (يأتي) أبوي (أبي)، بقي مع الثوار، في سجادة عنا (عندنا) بتتعلق (تعلق) في البيت هيك (هكذا) وللفل (ألف) البارودة وحط (وضع) عليها حطة، واغدر (أذهب) على المغارة التحتا، وأعطها وأدفنها وايجي طالع (وأطلع)"<sup>(٧)</sup>.  
نلاحظ أن علاقة المرأة بالسلاح علاقة وطيدة وحميمة، وليست علاقة خوف أو رعب، أدركت المرأة الريفية أهمية السلاح، وربطت مبكراً بينه وبين الحياة الكريمة الحرة، مما دعاها أن تحافظ عليه، وتحميه بجسدها وجسد أولادها، الذين هم أعز ما تملك.

"في إضراب الست أشهر، أنا كان عندي ١٢ سنة، كانوا ييجوا (يأتون) عندي صاحب (أصحاب) جوزي (زوجي) يجيبوا (يحضرون) منشورات بس (لكن) أنا ما كنتش (لم أكن) فاهمة شو هنه (ما هي تهم) حيانا يقولوا خبي هدول. مرة إجوا علينا بالليل عساكر يكبسوا البيت تحيرت وين أروح في هم. في بير (بئر) وسط البيت سقطتهم (أسقطتهم) في البير. ولا يا خدوهم، ويعرفوا أسماءهم، وبعدين كل أكام (كم) يوم كانوا ييجوا يكبسوا (يداهمون البيت فجأة) البيت. كان عنده مسدس، لما أسمع أنهم يعني يخبطوا وإيشي (وأشياء من هذا القبيل) أعرف التخبيط تاعهم (خبطهم) أربطه على وسطى. وألبس فوقه الدشداشة (الفستان الواسع البيتي) ثلاث أربع مرات تخبي هذا المسدس"<sup>(٨)</sup>.

”عندما كان الإنجليز يفتشوا منازلنا في البلد القديمة، المسدسات تبعتهم كنا نرميها في البير (البئر)“<sup>(٩)</sup>.

”سأقول لك حادثة قتل عسكري إنجليزي بين باب العمود والواد والذي قتله كان لسه (ما زال) موجود بالمنطقة، وقالوا الإنجليز حاصروها ولكي يهرب كان فيه سيدة بالصدفة كانت تمشي بالمنطقة، فقام بهدوء وأعطاه المسدس، فأخذته منه وأخفته تحت البرنس الذي تلبسه، وعندما فتشه الإنجليز لم يجدوا معه شيء، وكانت السيدة تمشي بطيئاً لكي يستطيع أن يلحق بها، وعندما وصل عند منزلها أعطته المسدس“<sup>(١٠)</sup>.

تسأل الباحثة الراوية هيجر مصطفى محمد ظافر:

- هلاً (الآن) انت السلاح كان عاطل واللا منيح (أو جيد) بتعرفي؟
- باعرف (أعرف) (بقوة). بس (فقط) أفك الميكانيزم السلاح أفتحته عامرة ألقاها معمرينها (معبأة بالفشك) ملانه يعني بدھا (تحتاج) مشط اثنان<sup>(١١)</sup>.
- وحين تسأل الباحثة الراوية كريمة إسماعيل برهم:
- طيب أختك شو كانت تساوي؟ (ماذا كانت تعمل؟)
- والله خطرة (مرة) حضرتها (رأيتها) حاملة بارودة، واحنا صغار يعني فششتها (فككتها)، ونظفتها، نظفت البارودة وردت الماكنزمة وزبطتها ورمت الشريطة، أخذتها من شان (من أجل) أخذها ثوب للعبة، قالت: لا ياختي (أختي) هاي عايزينها للبارودة، آه بقين (كن) يساعدن<sup>(١٢)</sup>.

”أم صبحي اسمها أمينه، أمينه البرهم. بطق (تطرق الباب) مالك؟ قالت البلد مطوقة، هان أبو محمد؟ قلت هذا هو، دبري حالك، شو بدى أدبر حالي؟ البارودة محطوطة (موضوعة) والفرد محطوط (موضوع) والسلحكات محطوطات والهدولا (الأسلحة) وين بدى أروح بيهن (فيها)؟ قمنا هاي هي الختيارة (العجوز) اللي هي أمه بحشت الهم (حفرت) في الطابون، بقت طوابين زمان ودملت عليهم (دفنتهم) ودملت على بدلته (ملايسه)“<sup>(١٣)</sup>.

”يطبخن ويخبزن ويقمن ويحطين (يضعن)، يوم ينحشروا بدهم (يريدون) سلاح يحطوا في مهود ولادتهن (أولادهم) ويقولن (ويقلن) كأنهن حاملات ولاد ورايحات

ويبقى مهودتهن (مهد أولادهن) ملانات سلاح<sup>(١٤)</sup>.

وتحفظ ذاكرة النساء، كما تحفظ ذاكرة الرجال بعض السيدات اللواتي كن لا يكتفين بنقل الأسلحة، بل يحملن السلاح ويشاركن في المعارك.

"ما معى سلاح، ولا بعرف أضرب، بمس كانت عندى جارة اللى هاى (هذه) أمينة الشيخ أحمد الله يسهل عليها كنها (إذا كانت) طيبة، كانت تحمل السلاح مع جوزها (زوجها) أقلها يا مشحرة (مسكينة) كيف؟ تقلى شو(ماذا) يعنى؟ بضرب".

• ويسمح لها زوجها تطلع تضرب؟

• ما هي وياه (واياه) إيدها وإيدوا (يدها ويده)<sup>(١٥)</sup>.

"فى واحدة من بلعا، اسمها أم ارميح هذه كانت مع الثوار ينزلوا عندها فى الدار، كانت دائما تمشى مع الثوار، توخذ (تأخذ) لهم أكل وشرب على الجبهات لمن (عندما) تصير معارك فى بلعا فى المنطار، كثير من نسوان بلعا بقين يحملن الميه والأكل يودينه للثوار، بقت المعركة تمتد ساعات فى المنطار، بقت (كانت) أم ارميح زعيمتهم، يعنى فى بلعا دائما الثوار يروحوا عندها ويرتاحوا عندها"<sup>(١٦)</sup>.

أما حليلة محمد الحاج محمد، فهي تحتل موقعا مميزا فى ذاكرة النساء والرجال، فهي بالإضافة إلى كونها شقيقة قائد ثورة ٣٦، فقد حملت من السمات الشخصية والأفعال ما جعلها تستقر فى ذاكرة الأجيال. تلك المرأة الشجاعة التى كانت تصنع المشاغل للثوار وتعطيها لهم كى يأخذوها إلى البيارات ويحرقوا ما أقامه الصهاينة على أرضهم. لم تكن تعمل وحدها، كانت تعمل معها أم أشرف، فضة، وكثيرات، ولكن شخصيتها القيادية جعلتها الشخصية الأبرز عند الحديث عن عمل المرأة الجرىء فى تلك الفترة التاريخية.

• "كانت تنقل الأسلحة أول شى (شىء) تحت الملاية (دشداشة) بعدين كانت تنقلها بواسطة ثوار كذا توديههم (ترسلهم) بعد ما بقين مخبيات عندها"<sup>(١٧)</sup>.

• وين كانت تخبيهم (تخفيهم)؟ فى البيت عندها؟

• كانت تخبيهم فى أماكن. بقى فى إشي الخوابى، خابية مبنية من طين إلها (لها) فتحة هل قد (أشر بيده فتحة صغيرة) بقوا يحطوا فيها قمح وشعير

ذرة، لما بدهم (يريدون) يقيموا الذرة يقيموا الزطمة تبعت (التي تخص)  
الخابية ينزلوا كله فكانت هي تحطهم فيه ما حدا يندل (يستدل) عليه<sup>(١٨)</sup>.  
وحين يسأل الراوى / الرجل عن دورها القيادى البارز، يأبى أن يعترف لها  
بالقيادة إلا بالأشياء الصغيرة.

- سيد كمال، اللي بافهمه من كلامك إنها حليلة كانت إلها مركز قيادى، موقع  
قيادى يعنى؟

- آه، كان إلها (لها) مركز قيادى؟

- بقى كل إشي كان يتم بأمرها؟

- فى الأشياء الصغيرة كان كل شىء يتم بأمرها، بعدين هي اللي كانت تروح  
وتيجي (تذهب وتأتى)، بقلك راحت على الشام عدة مرات قابلت الحاج أمين  
الحسينى، قابلت عزت دروزة، قابلت شخصيات كثيرة، هي راحت  
لحالتها (وحدها).

- من شان إيش راحت؟ (لم ذهب؟)

- بعد ما توفى الوالد، راحت على أساس تقلهم عبد الرحيم ما مات، يعنى أنه  
لازم (يجب) يتمه (يستأنف) القتال، مش يعنى عبد الرحيم مات إنه لازم  
توقفوا هل اشى هذا (الثورة)، هذا اللي حكطنا إياه (حدثنا به)، كانت قوية،  
يعنى الحقيقة هي بالنسبة للنسوة فى هداك الوقت شخصيتها قوية جدا والكل  
كان يحترمها والكل كان يهابها أخرى (أيضا)<sup>(١٩)</sup>.

وتحفظ الذاكرة الشعبية النسائية للحاجة حليلة دورها فى نقل جثة القائد  
كمال عبد الرحيم بعد استشهادة لدفنه فى بلده نذابه متحدية قرار الإنجليز بمنع  
دفنه فى بلده.

- الحاجة حليلة اللي قالت لهم روحوا احفروا القبر طلّعوا الجثة وجيبوها  
(أحضروها)؟

- آه بالليل خفية من الإنجليز.

- هي ما طلعت معهم؟



• لا ما طلعت، تدخلت زوجته وقالت أن الحاجة حليلة طلعت هي وبعض الثوار على قرية صانور (شمال فلسطين) حفروا القبر وجابوا الجثة (٢٠).  
وتؤكد الحاجة نجية خروج الحاجة حليلة إلى صانور وتديرها مع رفاق القائد إعادة جثة القائد ودفنها حيث يجب أن تدفن.

• نقله أهل بلدنا وأخته.

• أخته حليلة أجت أخذته؟

• أخته أجت هون (هنا) أخذوا الجمل من هونا إله (له) هو جمل.

• طلعت معهم على صانور؟

• طلعت معهم على صانور تمشى مشى.

• مشى؟

• لأ (بتأكيد) مشى (٢١).

وتتحدث الراوية عن الحاجة حليلة ما يؤكد اشتراكها في العمل المسلح.  
"آه تطخ (تضرب الرصاص) على الإنجليز فهو أخوها لاخرى (الآخر) يطخ وهي تطخ (٢٢).

وحين تصف المرأة المرأة التي تحمل السلاح تعطيها صفات الرجل:

"آه بس (لكن) حليلة، حليلة راحت معهم على الوفد لأنها زلامية (مثل الرجل) (٢٣).

"أم الراجح قضت عمرها زمان زمان زلامية، وعلى قد حالها" (٢٤).

ومقابل النساء اللواتي يقللن من أهمية عملهن في الثورة، نجد مجموعة قليلة من النساء اللواتي يعلين من عملهن، ويعتبرن أن شغلهن هو الثورة، نلاحظ أن ما يجمع بينهما، صفات محددة: القوة، الحزم والثقة العالية بالنفس.

حين تسأل الباحثة الراوية: خزنة الخطيب (من حيفا وتسكن الآن مخيم إلى رموك/سوريا) عن شغلها في تلك الفترة، تجيب بعفوية وثقة، ملخصة دور النساء في الثلاثينيات، كما رأتها وعاشتها:

“قلّلتك (أخبرتكَ) أنا! المجروح عندي، اللي يستشهد عندي، السلاح اللي من هون عندي”<sup>(٢٥)</sup>.

وحين تسأل عن مهنتها في استمارة البحث تجيب: الثورة.  
وتجيب هيجر مصطفى عن السؤال عينه بقولها: “أيام الثورة، بقولك (أخبرك) الثورة، بقينا شغلنا السلاح”<sup>(٢٦)</sup>.

وحين تصف كريمة إسماعيل برهم شغل أمها حين كانت تنقل السلاح للثوار بالجبّال ليلا:

“بالليل، يطلعن والله حياة أمي شيخ عصابة كانت، بقت قلبها قوي وشاطرة الثانية وقلبها قوي. تاخذ (تأخذ) السلاح وتحط (تضع) عليه قش وعشب”<sup>(٢٧)</sup>.

وحين تسأل خزنة حسن الخطيب عن إطلاقها النار في تلك الفترة، عن تدريبها وحملها السلاح، تجيب:

- الشيخ عز الدين علمني وعلم ولادي (أولادي).
- مغطية وفردى على جنبى
- ضليت (بقيت) أحارب لطلعنا (حتى خرجنا)<sup>(٢٨)</sup>.
- وعن وسيلتها للقتال، تجيب:
- بالمسدس، معاى (معى) يا بنيتى (ابنتى).
- وين تخبيه (أين تخبئينه)؟
- عزيزين (لهجة استنكار) ! ها تعالى...ها...مخبيته؟ فيه يا بنتى اقشاط (حزام) إله(له)<sup>(٢٩)</sup>.

حين تسأل هيجر مصطفى محمد ظافر عن حفظ السلاح: تجيب:  
“قلت لهم ول! (ما هذا السؤال؟) ما أنا صاحبة الأرض وأنا صاحبة السلاح!  
(بتأكيد واستهجان لطرح السؤال)”<sup>(٣٠)</sup>.

وتحدد الراوية خديجة هداية حجم مشاركة النساء بقولها:  
“السيدات هي اللي كانت مسئولة عن نصف المسئولية في المعركة”<sup>(٣١)</sup>.  
وتلخص خزنة الخطيب رأيها في المرأة الفلسطينية بقولها:  
“المرأ (المرأة) الفلسطينية أقلها وحدة (واحدة) أحسن من رئيس”<sup>(٣٢)</sup>.

## الهوامش

- ١- مقابلة مع خضرة مصطفى السارى (١٩١٧)/بئر المكسور/قضاء حيفا/ أجرت المقابلة الباحثة: منى محاجنة، بتاريخ ٩٨/٩/٥.
- ٢- مقابلة مع شمس الطيطى (١٩١٩)/مخيم العروب/قضاء الخليل/ أجرت المقابلة الباحثة: لمياء شلالدة، بتاريخ ٩٨/١١/٨.
- ٣- مقابلة مع حميدة أبو ريا (١٩٢٢)/السموع/ قضاء الخليل/ أجرت المقابلة الباحثة: لمياء شلالدة، بتاريخ ٩٨/١١/٢٠.
- ٤- مقابلة مع خضرة مصطفى السارى/ ورد ذكرها.
- ٥- المقابلة نفسها.
- ٦- مقابلة مع شمس الطيطى/ ورد ذكرها.
- ٧- مقابلة مع حميدة أبو ريا/ ورد ذكرها.
- ٨- مقابلة مع آمنة الونى (١٩٢٤)/مردة/قضاء نابلس/تقيم فى القاهرة/ أجرت المقابلة الباحثة: صباح الخفش، بتاريخ ٩٨/١١/٨.
- ٩- مقابلة مع خديجة هداية (١٩٢٤)/القدس/تقيم فى القاهرة/ أجرت المقابلة الباحثة: آمال الأغا، بتاريخ ٩٨/١١/١٠.
- ١٠- المقابلة نفسها.
- ١١- مقابلة مع هيجر مصطفى محمد ظافر (١٩١٤)/رامين/قضاء طولكرم/تقيم فى الأردن/ أجرت المقابلة الباحثة: رقية العلمى، بتاريخ ٩٩/٦/٣٠.
- ١٢- مقابلة مع كريمة إسماعيل برهم (١٩٢٤)/رامين/قضاء طولكرم/ تقيم فى الأردن/ أجرت المقابلة الباحثة: رقية العلمى، بتاريخ ٩٩/٦/٣٠.
- ١٣- مقابلة مع نجية برهم (١٩٢٤)/رامين/قضاء طولكرم/أجرت المقابلة الباحثة: نداء أبوطه، بتاريخ ٩٩/٦/٩.

- ١٤- مقابلة مع زهيدة أحمد مصطفى (١٩٣١)/رامين/قضاء طولكرم/أجرت المقابلة الباحثة: نداء أبو طه، بتاريخ ٩٩/٦/٩.
- ١٥- مقابلة مع فطوم الغريرى (١٩١٦)/صفد/تقيم فى مخيم اليرموك/سوريا/أجرت المقابلة الباحثة: بثينة الكردى، بتاريخ ٩٨/٨/٢٣.
- ١٦- مقابلة مع كمال عبد الرحيم (١٩٢٥)/ذنابة/قضاء طولكرم/أجرت المقابلة الباحثة: نداء أبو طه، بتاريخ ٩٩/٣/٧.
- ١٧- المقابلة نفسها.
- ١٨- المقابلة نفسها.
- ١٩- المقابلة نفسها.
- ٢٠- مقابلة مع نجية برهم (١٩٢٤)/رامين/قضاء طولكرم/أجرت المقابلة الباحثة: نداء أبو طه، بتاريخ ٩٩/٦/٩.
- ٢١- المقابلة نفسها.
- ٢٢- المقابلة نفسها.
- ٢٣- مقابلة مع هيجر مصطفى (١٩١٤)/رامين/تقيم فى الأردن/أجرت المقابلة الباحثة رقية العلمى، بتاريخ ٩٩/٦/٣٠.
- ٢٤- مقابلة مع زهيدة مصطفى/ورد ذكرها.
- ٢٥- مقابلة مع خزنة حسن الخطيب (١٩١٧)/حيفا/تقيم فى مخيم اليرموك/سوريا/أجرت المقابلة الباحثة: بثينة الكردى، بتاريخ ٩٨/٨/٢٨.
- ٢٦- مقابلة مع هيجر مصطفى/ورد ذكرها.
- ٢٧- مقابلة مع كريمة إسماعيل برهم /ورد ذكرها.
- ٢٨- مقابلة مع خزنة الخطيب /ورد ذكرها.
- ٢٩- المقابلة نفسها.
- ٣٠- مقابلة مع هيجر مصطفى /ورد ذكرها.
- ٣١- مقابلة مع خديجة هداية /ورد ذكرها.
- ٣٢- مقابلة مع خزنة الخطيب /ورد ذكرها.





---

## **Women's research groups, publishing houses and studies programs in Egypt and Morocco**

**Paper prepared for the Qasim Amin  
conference held in Cairo October 23-28,  
1999**

**Leila Hessini**

---

### **I. Introduction**

Innovative collective initiatives promoting feminist and women's scholarship and interested in transforming approaches to the creation of knowledge have emerged across the Middle East/North African region since the mid-1980s. For the purposes of this paper, I selected distinct women's groups in Egypt and Morocco; and consequently, it does not, by any means, represent an exhaustive study of all existing endeavors. My paper consists of four sections: the first discusses the work of women's research centers. The second part will focus on selected women's publishing houses and the third on women's studies programs. In the fourth section I will address selected challenges that feminist and women's scholars face in the two countries under investigation. The findings are based on individual interviews, as well as primary and secondary sources.

The activities of the following groups will be discussed in this presentation: Egypt-based, The Women and Memory Forum, The New Woman Research Center and the NOUR Publishing House. For Morocco, I have included Maghreb Women 2002, a research network; Maghreb Collective for Equality, the publishing house Le Fennec, and the Women's Studies Program at the University of Rabat. The oldest of these organizations was founded in 1984 and the most recent in 1998. Their organizational structure differs; they are affiliated with universities, registered as NGOs, or organized as informal networks of researchers who meet on a project-basis. The priorities of these groups,

the strategies they have developed and the audiences they seek to influence differ and are linked to a variety of factors that I will not have time to investigate in this paper. Their commonality lies in that they are involved in probing previously unexamined areas of research and developing new ways of positioning. As such, they are all committed to producing innovative and counter knowledge, linking their research to activism and policy, and working toward a more informed and less-fragmented understanding of women's historic and contemporary roles and rights.

The women behind these initiatives have come together to debate the importance of creating women's independent spaces, the challenges including men researchers, the difficulties establishing democratic means of interaction and structure, and the challenge of creating viable institutions that do not become inflexible bureaucracies. The emergence of women-focused groups is linked to several factors including the limitations of national institutions, the struggle of working within existing mainstream establishments, the paucity of independent fora to discuss women's issues, and the ensuing isolation expressed by many researchers and activists. New terminology linked to the U.N. decade on women, the series of international conferences in the 1990s<sup>(1)</sup>, developments in women's studies programs in the Anglo-Saxon world, and international and regional exchanges have also influenced women's work.

While inspired by feminist and post-colonial critiques from the south and the north, the feminist or gendered consciousness of the women I interviewed often developed out of their personal experiences of gender inequalities or through interaction with disenfranchised or poor women. The recognition of injustices toward women, as well as the varying impact on women from different social and educational milieus, has encouraged women to create spaces where a new type of knowledge - for and by women - is being produced

#### **A. Women's Research Groups**

New topical areas of investigation, innovative forms of data collection and creative approaches to disseminating research are



emerging in the work of these collective groups. One of the first steps has been the recovery — a figurative excavation— of materials, biographies and publications of "lost" or "forgotten" women. As an illustration, the Women and Memory Forum established in 1996 is a group of activists, writers, researchers and development practitioners interested in rereading Arab cultural history from a gender perspective. Through the process of unearthing women's past contributions, the Women and Memory Forum (WMF) seeks to establish cultural legitimacy for feminist and gender-sensitive approaches to the past and the present. This is particularly important in a context where feminist approaches are being discredited as a "western import."

The WMF began their work by creating a database of women's biographies dating back to the late 1800s, republishing the memoirs of feminist women at the turn of the century, and organizing regional conferences such as "Biographies of Women in Arab History"<sup>(2)</sup> and "Women's Time and Alternate Memory."<sup>(3)</sup> Through an analysis of the socio-political context over various historical periods, members of the WMF demonstrate that Egyptian women have been and still are feminists, they have and do participate publicly, and they have and are creators of alternative knowledge. The WMF critiques the construction of a dichotomous relationship between tradition and modernity, as well as the perceived linear progression of the latter when it pertains to women's rights. Recent work demonstrates that women's rights in theory and in practice were more liberal during the Mamluk and Mohammed Ali eras,<sup>(4)</sup> then they are today. Using a famous early-century Egyptian feminist as an example, members of the WMF query why collective memory remembers that Shaarawy "defied tradition by shedding the famous veil" but not "her maneuvering of women's politics within the context of nationalist politics."<sup>(5)</sup> The motto of the WMF is appropriately, "knowledge is power."

In addition to the work of recuperation, women researchers are shedding new light on formerly taboo areas of research such as politics,



sexuality, religion, and violence by using either a feminist and or gender perspective in their work. The New Women Research Center (NWRC) for example, created as a feminist research group in 1984 produced the first survey of violence – in the street, home, and workplace– against women in 1995. Their findings demonstrated that out of 500 hundred women interviewed, 54% suffered from violence in the street, 66% of violence in the work place, and 96% of some form of domestic violence.<sup>(6)</sup>

Several groups in Morocco have also begun to address the, until-recently taboo area, of violence against women. In an interesting regional comparative study, a North African network of researchers, the Collective Maghreb Equality, produced a recent study on the violation of women's rights, and violence against women in the Maghreb.<sup>(7)</sup> This research analyzes the various forms of violence as well as the strategies created by women's groups to protect women and raise awareness of their rights.

As well as probing new areas of investigation, individual women and women's groups are developing new forms for their work, creating links between orality, the written word and its visual expression. Such creative endeavors include the use of autobiography, testimonies, life stories, oral histories, photography, documentaries, readings and performance of gender-sensitive stories, feminist fairytales, as well as feminist theater. The use of multiple media to disseminate culturally appropriate feminist material is critical for strategic, political and personal reasons, as it enables groups to reach out to various audiences, to link the personal and the analytical, and to access intellect and emotion.

Recognizing the importance of appropriating the written word by women who do not necessarily see themselves as "researchers" or "writers," a group of North African researchers and NGOs, led by Fatima Mernissi initiated a series of "writing workshops" in 1989 designed to promote regional exchange of ideas and experiences and encourage younger generations of women

writers.<sup>(8)</sup> Over a period of four years, seven workshops were held bringing together writers, scholars, students, and NGO to discuss diverse issues such as: women and leadership, women and civil society, women and violence, and women and Islam, and several publications have resulted from this work.

Feminist theorists have stressed how power imbalances relative to whose voices and experiences count, have inhibited women from speaking and writing in the first person singular, and other personal forms. Feminists have sought to overcome this, through a process known as "the authority of experience," which highlights alternative forms of authority derived from women's experiences and different forms of knowledge. Legitimizing women's voices and experiences, and identifying alternative sources of authority, are the foci of the workshops this year. Under the title "Min ana?" (who am I?) two workshops have been held for individual women and women researchers interested in writing from a personal perspective.

The deliberate autobiographical approach and the use of life stories are furthermore essential as feminist tools, as they underscore the idea that "the personal is political" by linking individual experiences with the collective, and in the words of Mohanty "writing often becomes a place where new identities are forged. It becomes a space for struggle and contestation about reality itself...It becomes imperative that we rethink, remember and utilize our lived relations as a basis of knowledge."<sup>(9)</sup> For the women I interviewed it is critical in the particular context of their countries, where the emergence of an independent, individual women's voice discussing the personal has been considered a taboo that is often internalized. As expressed by one of the interviewees, appropriating the written word entailed transcending the notion of "a' uzu biallah min kilmit ana"<sup>(10)</sup> and all that implies.

Despite the rich biographical tradition in Arab culture, women are virtually absent from existing biographical records and the scarce sources that do exist are furthermore incomplete.



**A related research methodology that is now gaining currency in Egypt and Morocco is the use of oral narratives and life stories. The WMF seeks to fill this gap and provide resources for the wider community of researchers, activists and students through an Oral History Library and Documentation Center, or what one founding member refers to as the creation of "an archive of voices." Oral histories with prominent Egyptian women are being recorded and transcribed by a team of researchers. The first series of interviews will be conducted with women over 75 years of age while a second series will take a representative sample of women across various themes such as professional women, women pioneers, women and NGOs, and women writers. A third focus will be on contemporary women representative of different social strata.**

**Another approach to recuperating women's diverse historical roles is through the use of photography as a medium into our past and our collective memories. The NWRC is producing a collection of 300 photographs of women leaders from the latter part of the 19th and early 20th centuries, organized around themes, entitled The Feminist Movement in Pictures. In the words of one of the members of the New Women's Research Group "The aim behind this book is to create a new form of knowledge that visualizes things, and thus brings them closer to home and gives them a life of their own. [In the process, you are] decentering the idea of one feminist movement, you are talking about many movements...we have pictures of women who are pioneers that didn't identify themselves as feminists, but by being the first woman pilot, the first woman in the army, the first woman journalist; by being all these firsts other women were able to follow in their footsteps."<sup>(11)</sup> While an introduction situates this text in the work of the New Women Research Group, and will include bi-lingual captions in English and Arabic, the pictures will ultimately speak for themselves.**

**One of the challenges faced by these collective groups is the necessity of working on different levels and with various audiences. In**

addition to their scholarly production, the WMF seeks to produce a publication for a lay audience, *Feminism for Beginners* on women's historical and contemporary rights and participation. This idea, inspired by the series published by Icon Press in England, will consolidate concepts and ideas related to Arab feminism along with information on famous historical and contemporary women figures, and present them in a user-friendly fashion using Arab cultural materials, pictures, and cartoons.

Another of the WMF's project - called the gender-sensitive fairytales and feminist stories project - is innovative in that it seeks to shape popular, everyday culture through the critique of existing folk literature and the creation of alternative texts, and to disseminate this information both in written as well as performative form. Several presentations have already taken place. The first publication from this project - a book of source and rewritten feminist fairytales - *Qalat el-Rawiya*,<sup>(12)</sup> was recently completed. A new component of the WMF's work, inspired by the fairytales project is in the area of feminist theater. This project seeks to build on feminist theater critique by producing plays embedded in the lives, experiences and voices of contemporary marginalized Egyptian women.

One of the common factors found in the work of the aforementioned groups is their desire to link research to tangible results, be it through awareness raising or linking research to policy change and program development. How their research is shared with a diverse population, how it is read, understood and received is therefore critical. The following section discusses the work of women's publishing houses and women's studies programs established for the purpose of disseminating and situating women's work institutionally.

## **B. Women's Publishing Houses**

Women-led and women-focused publishing houses have developed in both countries in the late 1980s in Morocco and early 1990s in Egypt, to encourage Arab women to write and to publish their work, both fiction and non-fiction.



**Established in 1993, NOUR encourages writing for both general and specialist Arab audiences and disseminates information on other publications that focus on women's issues. NOUR publishes a quarterly newsletter that addresses various themes such as freedom of expression, women's rights, women's health, and women artists. It also includes profiles of women intellectuals and artists, and book reviews of seminal texts in the literary and social science fields.**

**NOUR organized the first Arab Women's Book Fair in 1995 to promote women's writing, engender exchanges among women researchers, and disseminate women's scientific productions. At this event, publishers exhibited 168 books in Arabic, English and French, and literary prizes were given to three prominent women writers. A succession of panel sessions and discussions were held covering a range of issues related to women's lives in the region, mobilizing national, regional and international attention around these topics. In addition, this event served to strengthen networking between Arab scholars, writers, publishers, and NGOs. The Second Arab Women's Book Fair to be held in November 2000 will address the theme of "Women and Knowledge."**

**In addition, with a team of scholars, NOUR is consolidating historical and contemporary materials from the beginning of the century to 1999, in a two volume regional Feminist Encyclopedia of Arab Women's Creative Writing in the 20th Century. The first volume will include biographies of Arab women creative writers and bibliographies of their work. The second will merge a selected anthology of their work, as well as critical essays focusing on thematic issues, the literary trends incorporated in their work, as well as the style, language and voices used by Arab women writers.**

**In Morocco, Le Fennec was established in 1986 in Casablanca, Morocco, to produce texts by and about women. Le Fennec has adopted a unique approach in that it works to build links between established men and women researchers, French and Arabic speakers and emerging writers and NGO activists,**

and to publish their collective research. In addition, le Fennec publishes work produced by local women's organizations, as well as several edited bilingual social science collections.

The first Collection "Approches" addresses socio-political issues such as women and power, women and the family, women and their bodies, rural women, and women and Islam. Women in traditionally underrepresented areas is the focus of another collection "Visibility of Women"<sup>(13)</sup> which addresses women in the media and business women. A forward-looking examination of women's rights "Women Citizens of Tomorrow"<sup>(14)</sup> consists of a diverse set of publications on women and social security, media, politics, education, work, and includes an innovative study on "Famous women in Islam," as well as a critique of institutional practices in "Women and Institutions."<sup>(15)</sup>

One of the more recent collections "Islam and Humanism"<sup>(16)</sup> brings together feminists and religious experts and publishers from Morocco, Tunisia and Sudan who are exploring the question of "how to use [Islamic] religious scriptures to teach tolerance, dialogue, respect of women and minorities rights and individual responsibility."

### **C. Women's Studies Programs**

The importance of intellectual spaces to further feminist thought in the academe is being addressed through the creation of women's studies programs in Morocco and Egypt.

The Women's Studies Program - created at the Faculty of Arts and Human Sciences at the University Mohammed V in 1998 - has established a Masters Degree program in women's studies open to tri-lingual students versed in Arabic, French, and English with a bachelor's degree. This program seeks to link research, community outreach, and course offerings in women and culture, women and society, women and development, women and history, and women and discourse. Courses seek to provide students with a theoretical background in feminist and women's studies, and



link this knowledge with practical application through internship possibilities. Accordingly, students are required, as a component of their studies program, to intern with government agencies, national women's organizations, or international organizations.

In Egypt, the American University of Cairo (AUC) organized a regional conference in 1997 to draw on the experiences of women's studies programs throughout the Arab world. A gender studies minor was subsequently established commencing in 1999 with the goal of "providing undergraduate students with the an interdisciplinary examination of the factors that influence our notions of male and female, masculine and feminine and the various forms of gender relations under conditions of social transformation and development."<sup>(17)</sup>

Students in this program are required to take one core course "Gender, Society and Social Change" and four other courses taken in disciplines other than the student's major. AUC seeks to link research, course work and community outreach in their gender studies program, and to link up with other work both inter and intra university. The Social Research Center (SRC) at AUC, for example, has supported the research, conferences and publications on various gender-related issues, such as the employment status of women, women headed-households, women and poverty, and women and political participation. The Cairo Papers in the Social Sciences have published several books on gender and women's issues. In addition, the social science and humanities department has witnessed an increase in publications on gender and women's issues. Over 200 masters' theses have been written over the past thirty years on these subjects.<sup>(18)</sup>

#### **D. Selected challenges to women's scholarship**

These are a few of the most innovative examples of women coming together to create new and less fragmented knowledge in the pursuit for a more equitable and representative society in Morocco and Egypt. However in the words of Chandra Mohanty "the existence of third world women's narratives in itself is not

evidence of decentering hegemonic histories and subjectivities. It is the way in which they are read, understood, and located institutionally which is of paramount importance."<sup>(19)</sup> What then are the major constraints facing Egyptian and Moroccan researchers and how are their narratives and counter-narratives being disseminated, read and understood?

Women researchers face constraints shared by their male colleagues such as the paucity of well-documented libraries, the quasi nonexistence of university research grants, the few scholarly journals and other outlets that exist for research in Arabic and the lack of theoretical development among Arab researchers. Women must also face challenges linked to their gender such as the multiple domestic, community and public roles they must balance, the lack of recognition of the roles of women researchers, and the related difficulties finding adequate time and space (both in a literal and figurative sense) necessary to pursue their *investigations*. In addition women researchers must confront the following challenges:

1. Women's issues as a contested terrain
2. Lack of conceptual and institutional legitimacy for women's research
3. Legal and financial issues (including regional sensitivity to foreign funding)
4. Use of different languages as well as various registers (academic, lay person)
5. Establishing research priorities
6. Finding channels - nationally, regionally, and internationally - for dissemination and dialogue
7. Different forms of state, societal and self censorship
1. **Women's issues as a contested terrain**

In both countries, the "women's question" is a highly contested political terrain often associated with westernization and colonialism and used by state powers, opposition members, conservative religious groups



and Islamists alike to justify their political stances and policies. Numerous authors have furthermore analyzed how nationalist discourses have worked to hinder the development of independent feminist critique and thought.<sup>(20)</sup>

Historically "women's rights" have been used to legitimize colonial presence and contribute to the creation of Orientalist constructs. As a result of this historic battle over women's rights, an artificial dichotomy has been created between tradition and modernity resulting in the belief by many that an "inevitable contradiction" existed between the two.<sup>(21)</sup> Women are therefore caught between two competing discourses - each with its implications. This constructed debate has become even more complex in the current context of debates over national identity and sovereignty, and globalization. At the same time Arab women researchers do not want to over-essentialize Islam. Instead they seek to deconstruct the orientalist notion that uses "the embodiment of the Islamic spirit, rather than the outcome of the complex interactions of material forces and ideological structures"<sup>(22)</sup> to discuss social and cultural phenomena in Arab countries, and contributes to the conflation of Arab and Muslim identities found in the work of some Western scholars. Producing alternative knowledge that contributes to the construction of a third voice, thus transcending that artificial dichotomous divide is one of the goals of several women researchers.

## **2. Lack of conceptual and institutional legitimacy for women's research**

The women researchers I interviewed are often discredited by male researchers and the community at large, on a conceptual level as for some "there is no such thing as a specific woman's issue" and therefore no reason to develop women-centered initiatives. Women researchers are also disqualified on a scientific basis for using new methodological and theoretical approaches. In Morocco, the women's research groups are often linked to universities however in Egypt, they establish themselves outside of the university system. Women must face the lack of

institutional and conceptual legitimacy for women's studies whether in the academe or outside, as "on an intellectual level, women's studies are not taken seriously."<sup>(23)</sup> For those women working in women's studies programs, it is critical to be established in your own discipline first, before choosing gender studies, so as to be taken seriously and prevent creating a career handicap. Few links exist between women's studies programs and other university departments, and the work of the former is constrained by the lack of methodological and theoretical support in Arabic and in French for their work. In addition, the more academic work of women's researchers often neither feeds into, nor is supported by, the work of women activists. Several workshops have been held trying to establish links between research, action and policy formation.<sup>(24)</sup>

### **3. Language**

A major challenge facing the production of Egyptian and Moroccan women's work is the vehicle used for the transmission of ideas. A given language determines the parameters of research, its frames of reference, and "what is accepted and what is expected."<sup>(25)</sup> A researcher's topic of investigation, its content, as well as her space, her audience and her risk of censorship, are all defined by her choice of language. The researchers interviewed may choose from the Arabic, French or English, and in the case of Arabic, decide on either academic language or a more colloquial register. Such choices are not easy to make, as they are linked to the potential marginalization of the author either among her various Arabic-speaking audiences or the international community.

As the researchers aim at effecting social change in their respective countries are compelled to write in Arabic and for some Moroccan women in French; in addition most of them write in other languages as well.<sup>(26)</sup> Work is also being translated into different registers for various audiences. As an illustration the WMF plans to produce a book *Feminisms for Beginners* – using illustrations and non-academic language – for broad dissemination to a lay audience. To promote writing across different groups and



access various populations, Le Fennec publishes co-authored books by established authors, novice writers and children.

Languages are furthermore not static but ever-evolving living entities that incorporate new terminology and are linked to ongoing thought-processes. Languages evolve, new expressions are created - in English in particular - whose equivalents in Arabic and/or French either does not exist, or, at times for ideological or cultural reasons, is difficult to formulate. Terminology, such as "reproductive health," while not current lingo prior to the International Conference on Population and Development held in Cairo in 1994, was appropriated by Egyptian women's groups and is now an accepted Arabic term.<sup>(27)</sup> However, the shift in language use is not also accompanied by a conceptual change and reproductive health is sometimes used interchangeably with family planning. The repercussions can be more far-reaching as noted by one researcher who maintains that "the unfortunate implication of this shift [to reproductive health] is that reproductive health, a relatively well-funded design has subsumed the feminists' and other agendas for women's health in general."<sup>(28)</sup>

The terms "feminism" and "gender" however are more problematic as precise Arabic equivalents do not exist.<sup>(29)</sup> In addition, the term "gender" has received a lot of bad press and consensus over the most appropriate equivalent has been difficult and the translation is not standardized.<sup>(30)</sup> The perceived location of the production of such new terminology and the topics themselves furthermore influences the readiness or reluctance to appropriate such terminology. We must question, however, why other English terms without an Arabic equivalent such as democracy and technology are commonly used in the Arabic language, while others - such as feminism, gender, sexuality, etc - face so much opposition.<sup>(31)</sup>

#### **4. Priorities linked to research**

Establishing priorities is complicated by the fact that many women researchers are working on multiple levels - critiquing forms of knowledge created by the West about the Arab world,

knowledge created by men about women and knowledge created by Western feminists about the elusive categories of "third-world" "Arab" or "Muslim" women. In addition, for some academics, research is directly linked to promotion which influences both the subject matter of their work as well as the language in which they choose to write.<sup>(32)</sup> At the same time, all the interviewees stressed the importance of producing research on issues deemed relevant to women in their respective countries, and thus written in Arabic.

While the research groups I interviewed are often created to work on a specific issue or to address a certain theme, they soon become involved in various activities. This results from the sense that "we have to do it all," as well as the lack of accumulation of research that is or has been conducted, and the relatively few groups working on feminist and women's research. A basic tenant of feminist research is to ask the question of "whose interests are being served?"<sup>(33)</sup> by research agendas and how best to serve those interests.

Hoda el-Sadda underscores how historical research can serve as an advocacy tool for women's rights activists in her analysis of the civil marriage contract in Islam. She uses the example of a coalition of women researchers and activists who worked on producing a marriage contract to stipulate certain conjugal agreements and facilitate marital disputes. While historical precedence exists for marriage contracts, religious groups criticized it as not corresponding to their interpretation of religious and cultural tradition.<sup>(34)</sup> El-Sadda therefore argues that producing knowledge that challenges and decenters hegemonic discourses is a critical step in advancing women's rights.<sup>(35)</sup>

Heba el-Khouly however contends that the women's groups working on the marriage contract were unsuccessful as they were unable to mobilize grassroots support for their work. Her research with poor women in a marginalized district of Cairo <sup>(36)</sup> analyses the gaps between the priorities of Egyptian women's groups and those of poor women.



One way of addressing the different and at times divergent needs of women is through the development of specialized research groups with niches of expertise in particular domains. Signs of such new developments are taking place in Egypt and Morocco.

## **5. Dissemination of Materials**

Written texts, by virtue of their publication, do not automatically become accessible to readers, debated in public, or part of a broader body of knowledge. To what extent are women's research and writings accumulated and transmitted – using different means – to national and regional audiences?

Women-led publishing houses have been established due to the paucity of publishers that will print women's work, especially in the social sciences. However they have to face the same challenges as traditional publishing houses. For example, centralized systems for cataloging publications are non-existent and the paucity of channels of dissemination is related to a variety of factors including legal, social, economic and political reasons.

Leila Chaouni, director of Le Fennec, refers to the "three laws of the market" that affect publishing houses - purchasing power of individuals, their level of literacy, and existing channels of distribution. In addition, she maintains that few cultural emissions on television or cultural pages/book reviews in newspapers exist, inciting people to read.<sup>(37)</sup> Another problem highlighted by women working in publishing houses is the need for additional staff in the area of marketing and sales to promote women's scholarship.<sup>(38)</sup>

Finding reliable distributors on a national, not to mention regional level is problematic as mainstream bookstores are not interested in women's books or if they are, they will take just a few copies.<sup>(39)</sup> Le Fennec does have quite a comprehensive distribution in the major cities of Morocco, or rather Rabat and Casablanca, and used to distribute on a Maghrebian level but due to the closing of borders in Algeria and problems with censorship in Tunisia, this is no longer possible.

Due to such difficulties in publishing, women's research centers however often still publish their own books and rely on their personal networks for dissemination. How then can channels of dissemination be strengthened? New solutions could be developed such as exchange programs or distributing through alternative channels of distribution - such as existing women's studies programs in the Arab world - in lieu of through mainstream distributors.<sup>(40)</sup>

## **6. Censorship**

How women face, challenge and overcome various types of censorship – state, societal, gender-based and self – as well as the taboos and constraints linked to their work is an area that warrants further attention. Censorship can be defined as "any means by which ideas and works of art that express views not in accord with the dominant ideology are prevented from reaching their intended audience."<sup>(41)</sup> In many developing countries, religious and state censorship affect both men and women and may result in imprisonment, death threats, exile, and denial of access to publications as well as the marginalization or ghettoization of researchers. Gender-based censorship, however, is said to be much broader and pervasive than official, organized suppression as it is "embedded in a range of social mechanisms that mute women's voices, deny validity to their experience and exclude them from political discourse."<sup>(42)</sup> Accordingly gender-based censorship extends beyond that of religious groups and the state, and includes family, political parties, educational institutions and auto-censorship.<sup>(43)</sup>

While most researchers discussed state and societal censorship concerning, for example, subjects related to politics, sexuality and religion, the difficulties inherent in determining what constitutes self-censorship were more difficult as stated by one interviewee "At what point are we conscious of our self censorship?"<sup>(44)</sup> For those groups working in the area of women and cultural tradition, "there is a lot of confusion about what is sacred and what is not.



Even at the level of defining what is secular and what is sacred we have to be very careful. It is internal censorship."<sup>(45)</sup> Maintaining ones critical distance and perspective is necessary in order for censorship not to become unconsciously internalized.

## **E. Conclusion**

In this paper I have highlighted examples of the work of women's research centers, publishing houses and studies programs whose aim is to produce and disseminate feminist and gender-sensitive scholarship in Egypt and Morocco. I have also pointed out some of the very real challenges they face. The women researchers interviewed for my research are engaged in a process of appropriating knowledge, highlighting diverse women's voices, and creating collective women's spaces in their pursuit for a more equitable and representative society.

In addition to, and parallel with the development of knowledge, the creation of theories which ask different questions, reflect the diversity of women's experiences, and seek to ameliorate women's lives, is critical to understanding the past, influencing the present, and the future. The women interviewed are potentially contributing to theoretical development by emphasizing the link between content and process, challenging how women and men conduct research, and questioning the relationship between the researched and the researcher. Such theoretical constructs could serve to dialogue with eastern and western theoreticians, to incorporate experiences from two very different Arab post-colonial contexts, to include the multiple voices of difference existing in Egypt and Morocco, and to highlight work that truly is about transformation, both locally and internationally.

- 1- I am referring here to the series of international conferences on the environment (1992), human rights (1993), population and development (1994), poverty, economics and development (1995) and women (1995). A discuss of how terminology and concepts from international conferences and declarations are being appropriated locally will be

**discussed under the "language" section.**

- 2- Held in September 1996, Cairo**
- 3- Held in November 1996, Cairo**
- 4- The former ruled from the mid-thirteenth to the early sixteenth centuries and the latter in the early 1800s.**
- 5- Hoda El-Sadda. 1999. The Politics of Memory: Challenges Facing Women's Research Organizations in the Middle East. Paper presented at the International Workshop on the Role of Islamic Women's Organizations in Advocacy and Elimination of Discrimination: A Comparison of Southeast Asia and the Middle East, Yogyakarta, Indonesia.**
- 6- The New Women Research Group. 1995. Violence Against Women: A Field Study in Preparation for the Fourth World Conference on Women in Beijing. Unpublished report.**
- 7- Collectif Maghreb Egalite. 1998. Flagrant violations of rights and violence against women in the Maghreb. Rabat: Collectif Maghreb Egalite.**
- 8- These workshops were initiated across the Maghreb - Algeria, Morocco and Tunisia – from 1989-1991. Due to the violence in Algeria that began to escalate in 1991, writing workshops were restricted to Morocco.**
- 9- Mohanty, Chandra. 1991. Cartographies of Struggle. Third World Women and the Politics of Feminism. In Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington: Indiana University Press.**
- 10- "May God save me from the word me" from a personal interview with Ilham Abu-Ghazaleh, Women's Studies Program at Birzeit University on October 30, 1997 as quoted in Leila Hessini. 1998. A Road Less Traveled: The production and life itineraries of a group of women social scientists from North Africa and the Middle East. Unpublished monograph**
- 11- Personal Interview with Nadia Wassef on August 4, 1999**



- 12- Literally "The story-teller (female) says." The formula qal el-rawiya is used to preface all Egyptian fairytales but is invariably used in the masculine form (even though women are often the story tellers). The WMF by using the female form – qalat – in lieu of the masculine form – qal - is thus challenging and subverting the gendered nature of this prescription.
- 13- Collection Visibilite des Femmes
- 14- Collection Citoyennes de Demain
- 15- Collection Femmes et Institutions
- 16- Collection Islam et Humanisme
- 17- American University of Cairo. Student Catalog. 1999-2000. Cairo: American University Press.
- 18- Cynthia Nelson and Soraya al-Torki. 1998. Arab Regional Women's Studies Workshop. Cairo Papers in the Social Sciences. Cairo: American University Press. 20:3.
- 19- Chandra Mohanty. 1991. Cartographies of Struggle. Third World Women and the Politics of Feminism. In Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington: Indiana University Press.
- 20- See for example Mervat Hatem. 1993. Toward the Development of Post-Islamist and Post-Nationalist Feminist Discourses in The Middle East. In Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers Bloomington: Indiana University Press and Nahla Abdou. 1994. Nationalism and Feminism: Palestinian women and the Intifada - No Going Back? In Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies. London: Zed Books LTD.
- 21- Hoda El-Sadda. 1998. Introduction in zaman al-nisa'a wal-dhakira al-badila. Cairo: Women and Memory Forum.
- 22- Judith E. Tucker. 1983. Problems in the Historiography of Women in the Middle East: the Case of Nineteenth- Century Egypt. International Journal of Middle East Studies.
- 23- Interview with Lisa Taraki, Birzeit Women's Studies Program at

- Birzeit University on October 27, 1997 as quoted in Leila Hessini. 1998. A Road Less Traveled: The production and life itineraries of a group of women social scientists from North Africa and the Middle East. Unpublished monograph.**
- 24- The Association for the Development and the Enhancement of Women in collaboration with the International Center for Research on Women for example organized such a workshop from July 21-22, 1997.**
  - 25- Personal interview with Hoda Elsadda on December 4, 1997**
  - 26- Groups in Morocco also work in the Berber language, Tamazight, and in Spanish.**
  - 27- sihha injaabiyya**
  - 28- Hania Sholamy. 1999. Family Planning to Reproductive Health, Women to Gender: Small Steps in a Circle. In Cairo Papers the 20th Anniversary Symposium. Cairo Papers in the Social Sciences. Cairo: American University Press.**
  - 29- The same is true of "gender" in French.**
  - 30- Translated as: Gins, nu'aa, genderiyya, or Al-jins: laa min haythu al-unuutha aw al-dhukura walaakin min khilaal itaer tahlil al-ilaaqaat al-ijtimaa iyya bayn al-rajal wa-l-imra'a, jinousa or sex not as pertaining to femininity or masculinity, but rather through the analytical framework of social relations between men and women.**
  - 31- Personal interview with Hoda Elsadda on December 4, 1997**
  - 32- Academics often claimed that they had to publish in French or in English in order for their work to be considered for promotional purposes.**
  - 33- Hale, Sondra. 1998. International Gender Discourse: Private Comparative Research Agendas and Methodologies in the Middle East and the U.S. Cynthia Nelson and Soraya al-Torki. Arab Regional Women's Studies Workshop. Cairo Papers in Social Science. 20:3.**
  - 34- El-Sadda, Hoda. 1999. The Politics of Memory: Challenges**

**Facing Women's Research Organizations in the Middle East. Paper presented at the International Workshop on the Role of Islamic Women's Organizations in Advocacy and Elimination of Discrimination: A Comparison of Southeast Asia and the Middle East, Yogyakarta, Indonesia.**

**35- Ibid.: 16**

**36- See her Ph.D. thesis: Defiance and Compliance: Negotiating Gender in Low-Income Cairo.**

**37- School of Oriental and African Studies. London, England.**

**38- Personal interview with Leila Chaouni on March 26, 1999**

**39- Interview with Hasna Mekdashi on August 15, 1999**

**40- Ibid.**

**41- Ibid.**

**42- Meridith Tax. 1993. The Power of the Word: Culture, Censorship and Voice. New York: Women's World**

**43- As quoted in Tax 1993: 1**

**44- Ibid. 1993: 20-21**

**45- Personal interview with Hoda Elsadda on December 4, 1997**

**46- Ibid.**



---

## المرأة والدولة

مريم سلطان لوتاه

---

### المرأة العربية والدولة

يبدو من عنوان هذا المحور أننا بصدد تناول موضوع شائك إلى حد كبير نسبياً؛ وذلك راجع في أحد أسبابه إلى الإشكاليات المرتبطة بنشأة الدولة في عالمنا العربي، من حيث ظروف تلك النشأة وانعكاسها على شكل الدولة وطبيعتها وعلاقتها بمؤسسات المجتمع المدني.

كما أن تلك الإشكالية ترجع أيضاً إلى صعوبة الاقتراب من قضايا المرأة وتناولها بالدراسة والتحليل، لكثرة ما يثيره ذلك التناول من جدل مستمر وحساسية في بعض الأحيان، نتيجة لاختلاف المنطلقات والرؤى، ذلك الاختلاف الذي لا تقف حدوده عند المرأة العربية والآخر، سواء أكان ذلك يعنى الغرب (رجالاً ونساءً)، أم يعنى الرجل العربى الذى تنظر إليه المرأة العربية بوصفه يمثل الآخر أيضاً.

بل إن ذلك الاختلاف كثيراً ما يمتد ليشمل النساء العربيات أنفسهن، فلكل منهن مرجعيتها الفكرية ومنطلقاتها ورؤيتها الخاصة فيما يتعلق بذاتها ودورها ونظرتها للآخر وموقفها منه.

وأياً كان الأمر، فسوف أحاول الاقتراب من الموضوع من خلال طرح تساؤلات أساسية من بينها:

أى امرأة نحن بصدد الحديث عنها؟ وما هى مرجعيتها التى تحدد من خلالها دورها وتستند إليها فى تفعيل ذلك الدور؟ وأى دولة نعنى؟ وما هى المرجعية التى تستند إليها وتستمد منها شرعيتها وترتكز عليها فى تعاملها مع المجتمع، بل وتحدد فى ضوءها دور المجتمع المدنى بكل مؤسساته، ودور المرأة بوصفه الموضوع محل الاهتمام هنا، وإن كان ذلك الدور لا يتجزأ عن الحركة المجتمعية، ولا يمكن أن يفهم إلا من خلالها؟



ولنبداً بالدولة، أهى الدولة بمفهومها العربى الإسلامى، أى الدولة الأمة التى لا تعرف حدوداً ثابتة وتمتد بامتداد أمة الإسلام؟ أم هى الدولة القومية كما هى فى الخبرة الغربية؛ إذ برزت الدولة كتعبير عن تمايز قومية معينة.

يبدو أن الدولة فى عالمنا العربى لا تندرج تحت هذا المفهوم أو ذاك، فقد نشأت وفق إرادة خارجية، وبالتحديد إثر انحسار موجة الاستعمار التى خضعت لها المجتمعات العربية، وبينما تفاوتت ظروف تلك التنشأة من مجتمع إلى آخر، حيث أجلى المستعمر من طريق النضال الوطنى فى بعض أجزاء الوطن العربى، فى حين تحقق ذلك عن طريق التفاوض معه فى أجزاء أخرى، فإن المحصلة النهائية فيما يتعلق بشكل الدولة وعلاقتها بالمجتمع تكاد تكون احدة أو متشابهة بعبارة أبق. إذ نشأت الدولة القطرية ضمن الحدود التى رسمها المستعمر خلال مدة هيمنته على المنطقة التى لم تكن متماشية مع محددات جغرافية طبيعية أو اجتماعية ثقافية والتى كانت ولا تزال عامل ضعف أساسى لهذه الدول، بل وأحد أسباب عدم الاستقرار السياسى فى عالمنا العربى نظراً لتداخل هذه الحدود وما ارتبط بذلك من صراعات عربية / عربية.

وما يهمنا هنا بالتحديد أن الدولة العربية القطرية كانت من الضعف الاقتصادى والاجتماعى والسياسى إلى درجة حالت دون إمكانية قيام هذه الدول بأهم وظائفها السياسية، ألا وهى الوظيفة التنموية للدولة والوظيفة الأمنية، فأى تنمية حقيقية يمكن أن تقام فى حدود الدولة القطرية الضيقة؟ بل أى قدرة تمتلكها هذه الدولة لتكون قادرة على اتخاذ قرار تنموى حر يمكن أن يدفع بالعملية التنموية لبلوغ أهدافها؟ وأى أمن يمكن أن تحققه هذه الدولة إن هو لم يركز على أساس مجتمعى قوى؟!

إن ذلك الضعف الذى منيت به الدولة العربية لابد أن ينعكس على علاقة تلك الدولة بمؤسسات المجتمع المدنى، فهى من ناحية لا تستطيع إغفالها أو تجاهل وجودها؛ إذ يعد وجودها فى حد ذاته استكمالاً للشكل الحديث لهذه الدولة. غير أنها من ناحية أخرى تريد أن تحكم قبضتها على هذه المؤسسات، وتضمن حركتها ضمن الأطر التى تتعارض مع مصالح تلك الدولة، ولا تطرح تحدياً مجتمعياً بالنسبة لها، ولذلك احتفظت الدولة بحق السماح بتأسيس تلك الجمعيات وإيقافها عن العمل، أو

تعطيل دورها، كما احتفظت بحق صياغة القوانين واللوائح المنظمة لها، أو بقدرتها على التأثير فى تلك الصياغة بما تملكه من نفوذ سياسى واقتصادى وقانونى.

وفى ظل هذه العلاقة - المتأزمة بطبيعة الحال - يمكن فهم علاقة الدولة فى عالمنا العربى بالجمعيات المعنية بالمرأة بصفة عامة، سواء انتمت المرأة إلى تلك الجمعيات أو هى لم تنتم إليها لأسباب اجتماعية، أو لقناعتها بعدم فاعلية تلك الجمعيات والجدوى من الانتماء إليها للدفع بواقع المرأة العربية.

وإذا ما انتقلنا من تلك الصورة العامة لشكل الدولة وعلاقتها بالمرأة العربية إلى صورة أكثر تحديداً، وحاولنا التعرف على طبيعة تلك العلاقة فى المجتمعات الخليجية، وأعتقد أننا بوصفنا عرباً سوف نلتقى فى كثير من ملامح تلك الصورة؛ نظراً للخصوصية الثقافية العربية التى تجمعنا - فسجد أنفسنا أمام الصورة الآتية:-  
أولاً: دولة قطرية حديثة النشأة محدودة من الناحية الجغرافية بكل ما تعنيه تلك الكلمة من معنى، محدودة (مساحة وكثافة سكانية وموارد)، دولة حديثة العهد بالمؤسسات السياسية وبمؤسسات المجتمع المدنى، بل حديثة العهد فيما يتعلق بالتعامل مع القانون المنظم للعملية السياسية والعملية المجتمعية ككل.

ثانياً: امرأة مسلمة عربية قبلية، وتلك هى المرجعية التى من المفترض أن تستند إليها المرأة بحكم انتمائها الثقافى، وبغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا حول هذه المرجعية، فإن السؤال الذى يطرح هنا: إلى أى مدى يمكن القول بأن هذه المرجعية الثقافية العربية الإسلامية القبلية تعبر عن مرجعية الحركة النسائية الخليجية أو مرجعية المرأة الخليجية وإن لم تنتم لتلك الحركة؟ أما السؤال الثانى فيتمثل فيما يأتى: إلى أى مدى يمكننا القول بأن نشأة الحركة النسائية الخليجية وتطورها كان مرتبطاً بنشأة الدولة وبمؤسسات المجتمع المدنى من ناحية، وإلى أى مدى يمكن النظر إلى واقع المرأة الخليجية اليوم، والتفكير فى مستقبلها ضمن ذلك السياق؛ أى ضمن فهمنا لظروف نشأة الدولة وانعكاسات تلك الظروف على الواقع المجتمعى ككل، وعلى واقع المرأة الخليجية بشكل خاص؟

أعتقد أنه من الإنصاف القول بأن العمل الأهلى بشكله البسيط غير المؤسسى أو

غير المؤطر بجمعيات النفع العام ومؤسسات المجتمع المدني، كما هو الحال اليوم، كان موجوداً ومؤثراً في التطور الاجتماعي والسياسي لمجتمعات الخليج. ويكفي للتدليل على ذلك الحركات الإصلاحية التي شهدتها المنطقة (البحرين - الكويت - دبي) عام ١٩٣٨، وحركات المعارضة السياسية التي شهدتها المنطقة في مرحلة الخمسينيات والستينيات، وقد اشتركت المرأة الخليجية فيها، وإن كان بشكل محدود مع الرجل، وكان لتلك الحركات تأثيرها الواضح على التطورات السياسية والمجتمعية في المنطقة. وهنا لابد من الإشارة إلى أن ذلك الدور المجتمعي الفاعل لم يستند إلى أساس مؤسسي بقدر ما استند إلى تواصل قومي، ذلك التواصل الذي منحه المنطلق والثقل، وهو ما تفتقده اليوم، أو ربما حالت بينها وبينه الحدود الضيقة للدولة القطرية، ذلك الضيق الذي اعترض طريق التنمية المجتمعية.

ورغم رسوخ التقاليد القبلية في تلك المرحلة، فإنها لم تحل دون خروج المرأة ومشاركتها في الحياة العامة؛ فقد عملت إلى جانب دورها التنموي ضمن حدود الأسرة بوصفها معلمة للقرآن الكريم، وهو التعليم السائد في ذلك الوقت، وكان تلاميذها من الذكور والإناث، وعملت بوصفها معالجة تداوي المرضى رجالاً ونساءً، كما برزت بوصفها شاعرة، ولا أسوق هذه الأمثلة بناءً على موقف دفاعي عن واقع المرأة العربية، أو بوصفها محاولة لنفي المعوقات المجتمعية، ولكنها محاولة لرؤية هذا الواقع والحكم عليه بمعايير خاصة به أو أكثر استيعاباً للثقافة المجتمعية بدلاً من إخضاعه لمعايير مستقاة من ثقافة الآخر. بالإضافة إلى أن تلك الإشارات ما هي إلا نماذج للتأكيد على كون القيم المجتمعية برافديها العربي القبلي والإسلامي، لم تحل دون مشاركة المرأة سواء في كسب الرزق أو في الدفع بذلك المجتمع في مرحلة كاد أن يكون البقاء فيها مستحيلًا ضمن ظروف بيئية شديدة القسوة، غير أن الفهم الخاطئ لتلك التقاليد والتوظيف الخاطئ لها من قبل الرجل ومن قبل من بيده السلطة، سواء على مستوى الأسرة أو المدرسة أو المؤسسة الدينية أو الإعلامية والسياسية، هو الذي حول هذه التقاليد إلى قيود مكبلة لحركة المرأة والمجتمع على حد سواء.

ورغم ذلك كله أود الإشارة إلى أن عدم إمكانية بلوغ الغايات التنموية العليا



بوصفها مستعصية ومستحيلة التحقق ضمن الأطر القطرية، فإن نشأة الدولة وسعيها إلى إحداث التطوير في جوانبه المادية بالدرجة الأولى، وامتلاكها للعائدات النفطية، قد أتاح الفرصة أمام المرأة لنيل حظها من التعليم والحصول على أعلى المؤهلات شأنها في ذلك شأن الرجل إن لم تعترضها الضوابط المجتمعية أو الأسرية. وكان ذلك بداية الطريق بالنسبة لها للانخراط في مجالات العمل المختلفة، وتقلدها مؤخراً للكثير من المناصب الإدارية العليا بما يتفق مع كفاءتها.

صحيح أن هناك تفاوتاً بين مجتمع وآخر، وصحيح أن المرأة في الخليج لم تقبوء مناصب سياسية مساوية لما ناله الرجل في هذا المجال، لكنها في بداية الطريق إلى ذلك. فقد حصلت على حقها في المجال السياسي في عمان واقتربت منه في الكويت والإمارات نسبياً من خلال تأكيد قرينة رئيس الدولة على ضرورة إعطاء المرأة حقها في المجال السياسي، وسُمح للمرأة السعودية بالاشتراك في الاستماع لجلسات مجلس الشورى، والمشاركة برأيها في القضايا المرتبطة بها أو التي تدخل ضمن اختصاصها. وصحيح أن ذلك لا يمثل الطموح بالنسبة للمرأة الخليجية فهي تريد ما هو أبعد وأعمق من ذلك. تريد مشاركة فاعلة لا مجرد مشاركة اسمية، وهنا لابد من التأكيد على أهمية النظر إلى هذه المسألة بوصفها قضية مجتمعية لا قضية رجل وامرأة. وأتصور أن طرح موضوع المشاركة السياسية وعلاقة الدولة بمؤسسات المجتمع المدني، بوصفها قضية مجتمعية واحدة غير قابلة للتجزئة بقدر ما هي جامعة لأدوار متكاملة ومدعمة لبعضها البعض.

إن العرض السابق لا يلغى المسألة المؤسسية، ولا ينكر ضرورتها لإقرار الحقوق الوطنية والحريات السياسية والمدنية بشكل عام، فكل ما أردت الإشارة إليه هو أهمية ومحورية وجود الإرادة المجتمعية الراغبة في التأثير والتغيير، فوجود تلك الإرادة يعد الضمان الأساسي للدفع بحركة المجتمع، فقد تُوحد المؤسسات، وتوضع القوانين المنظمة لها، وتبقى شكلية غير فاعلة؛ لأن اللوائح المؤسسة لها والمنظمة لعملها كانت قيداً عليها وسلاحاً تستخدمه الدولة ضد المجتمع بدلاً أن يكون سلاحاً بيده.





---

# المراة والعلم

---



---

## المرأة المصرية فى مجال العلم والتكنولوجيا

فرخندة حسن

---

لم يعد دور البحوث العلمية والتكنولوجية منحصرا فى تنمية العلم لذاته فى الحدود التى يراها العلماء أنفسهم، أى فى الكشف عن الحقائق العلمية، بل بمدى ما يستخدم منه فى سبيل تحقيق خطط التنمية، والنهوض بالمجتمع، والتصدى وعلاج المشكلات التى تواجهه. ولا يتم هذا بالصورة المفروضة إلا إذا كان هناك اعتراف سياسى بجدوى استخدامات المنجزات العلمية فى عملية التنمية. والإرادة السياسية موجودة فى مصر، بدليل أنه وعلى مدى السنوات الماضية، يؤكد السيد رئيس الجمهورية فى خطبه للشعب وفى توجيهاته للحكومة على أهمية استخدام العلم وإحداث نهضة علمية تكنولوجية واعتبارها قضية قومية يكون جوهرها هو الاعتماد على القدرات الذاتية، وتقع مسئولية تحقيق هذا على المجتمع العلمى بالدرجة الأولى. وعلى مدى العقود الأربعة الماضية تكونت قاعدة علمية قوية زاد فيها عدد أفراد المجتمع العلمى زيادة كبيرة، ونشأت وترسخت مؤسسات وهياكل متكاملة لتنمية البحوث العلمية والتكنولوجية وتنظيم الجهود فى هذا المجال. فهناك مجلس قومى للتعليم والبحث العلمى يتبع رئيس الجمهورية، كان لتقاريره العلمية القيمة أكبر الأثر فى بلورة الفكر القومى حول أثر العلم والتكنولوجيا على التنمية. كما يتكون فى وقتنا الحالى مجلس أعلى للتنمية التكنولوجية برئاسة السيد الرئيس الذى أبدى رغبته فى متابعة هذا المجال شخصيا، وبهذا يكون استخدام العلم وتطبيقاته، أى التكنولوجيا، فى قمة أولويات العمل الوطنى، وهو ما لم يحدث فى أى فترة من قبل فى مصر. كما أن هناك وزير دولة للبحث العلمى والتكنولوجيا، وأكاديمية وطنية شامخة وما يزيد على ٣٠٠ مركز للبحوث فى كل المجالات. ويمكننا القول إنه لا يوجد مجال من مجالات العلم ليس له وحدة فى مصر تعمل فيه وتقوم على تنميته.



يتم الجهد الأكبر للبحوث العلمية في الجامعات إذ تشكل حصيلة البحوث الجامعية حوالى ٧٠٪ من جملة البحوث العلمية في مصر، وتقدر أعداد العلماء بحوالى ٢١٠٠ فرد لكل مليون نسمة في مصر، وهو مؤشر يستخدم لقياس مدى تقدم العلم في دولة ما. إلا أنه يجب أن نعترف أنه مازال هناك قصور في الاستفادة القصوى والاستخدام الأمثل لهذه الثروة العلمية في مصر، ومازال أثر الإنتاج العلمى ضعيفاً على قطاعات التنمية المختلفة، وإن كان هناك في الأفق ما يبشر بتغيير هذا الوضع.

تشكل المرأة أكثر من ثلث أفراد المجتمع العلمى في مصر وتساهم في كل الأنشطة العلمية وفي كل مستوياتها بنسب تختلف من مجال إلى آخر.

### السيدات والسادة

تغير وضع المرأة في مجال العلم والتكنولوجيا في مصر تغيراً كبيراً في العقود القليلة الماضية. ولعل التغيرات السياسية والاجتماعية التي أعقبت قيام ثورة يوليو كان لها أكبر الأثر على تنمية المرأة في مصر بصفة عامة بما في ذلك المرأة العلمية.

إن إعداد المرأة العلمية يبدأ في مرحلة التعليم ما قبل الجامعى، وخاصة قرب نهاية هذه المرحلة، عندما يبدأ الطلبة في الاختيار بين الأقسام (علمى/ أدبى/ رياضة) فالملاحظ أن إقبال الفتيات على الالتحاق فى القسمين العلمى والرياضيات أقل من البنين، وهذا توجه شائع فى المدارس ومن قبل الآباء وحتى من الفتيات أنفسهن. وليس هذا ناتجاً عن قصور فى قدرات الإناث العلمية بالمرّة، بل نجد إنه إذا ما التحقت الفتيات بالقسم العلمى أو بالرياضيات فهن يتفوقن على البنين، وهذا على مستوى الجمهورية ككل، فنسبة نجاح الإناث فى القسم العلمى حوالى ٨٠٪ (٧٧,٩) ونسبة نجاح البنين هى ٧٥,٧٪ (١٩٩٥) تفوقت الإناث بالتحديد فى ٢٢ من الـ ٢٦ محافظةً فى مصر، ولعل أبرزها هى محافظات كفر الشيخ والبحر الأحمر وهى محافظات ريفية وحدودية (جدول رقم ١).

وفى مجال التعليم الجامعى زادت أعداد النساء فى مجالات العلوم المختلفة بالنسبة لخريجى حوالى ١٨ كليةً علميةً زيادةً كبيرة، وتشير الإحصاءات أن عدد

النساء المقيدات فى الكليات العلمية كلها يصل إلى حوالى ٣٣٪ من مجموع المقيدىن. ويوضح الجدول رقم (٢) نسبة الإناث إلى مجموع المقيدىن فى الكليات العلمية كمثال. تختلف النسب فى داخل المنظومة العلمية نفسها، فنجد أن الطالبات يفضلن، إلى حد ما، الالتحاق بكليات الصيدلة وطب الأسنان مثلاً أكثر من الهندسة والعلوم. وفى كليات العلوم يفضلن الالتحاق بأقسام العلوم الحيوية والكيمياء عن الرياضيات والفيزياء، إلا أنه من الملاحظ أن هذا النمط آخذ فى التغير وتتزايد أعداد الفتيات اللاتى يلتحقن فى تلك المجالات التى كانت الغلبة فيها للرجال مثل الرياضة البحتة والكمبيوتر.. إلخ.

وخريجو الجامعات المتميزون غالباً ما يلتحقون بهيئات التدريس والبحوث بالجامعات ومراكز البحوث والمعاهد على كافة أنواعها، وتصل نسبة النساء فى هذه المؤسسات حوالى ٤٥٪ من مجموع المشتغلين ويوضح الجدول رقم (٣) نسبة الإناث فى هيئات تدريس بعض الكليات على سبيل المثال.

تشكل الإناث نسبة ٤٣,٥٪ من مجموع العاملين فى مراكز البحوث التابعة لوزارة البحث العلمى والتكنولوجيا (جدول ٤)، وإذا أخذنا أحد هذه المراكز وأكبرها وهو المركز القومى للبحوث نجد أن النسبة هى ٤٨,٦٪، أى اقتربت من النصف تماماً (جدول رقم ٥) وهو وضع مثالى. كما يشير الجدول رقم (٦) إلى توزيع هذه النسبة بحسب الدرجة، مما يوضح أن النسبة ستفوق ذلك فى عشر السنوات القادمة حيث تزيد النسبة فى درجة مساعد باحث بدرجة كبيرة.

وصلت أعداد قليلة جداً من النساء العلميات المتميزات إلى مراكز القيادة والإدارة العليا واتخاذ القرار فى المعاهد ومراكز البحوث والجامعات، ووصلن إلى درجة عميد الكليات (عميدة كلية الصيدلة الآن سيدة) ورؤساء مراكز بحوث (مركز بحوث المياه ومركز بحوث الفلزات) ورؤساء أقسام وقطاعات ومشاريع بحثية ومعامل ووحدات بحثية.. إلخ، بل وصلت المرأة العلمية إلى أعلى درجة من درجات اتخاذ القرار فى مصر عندما كانت هناك وزيرة للبحث العلمى والتكنولوجيا فى الفترة القريبة الماضية.

تشارك المرأة العلمية فى عضوية مجلس أكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا بنسبة حوالى ١٧٪ وكذلك فى مجالس الأكاديمية النوعية، وهى بذلك تشارك فى وضع سياسات الدولة للبحث العلمى، وإن كان هذا بنسبة متواضعة. حصلت حوالى ٦٢ سيدة علمية على أوسمة تقديراً من الدولة لإنجازاتهم العلمية فى الثلاثين سنة الماضية، وحصلت ٥٩ علمية على جائزة الدولة التشجيعية، ولم تحصل إلا سيدة واحدة على جائزة الدولة التقديرية.

تشارك المرأة العلمية والتكنولوجية فى كل مجالات العمل التنموى فى مصر، ولا تقتصر مشاركتها على المجالات العلمية البحثية أو التعليمية فقط، بل تساهم فى قطاعى الإنتاج والخدمات. وتشارك المرأة العلمية فى قطاع الإعلام فى الإذاعة والتلفزيون والصحافة، وتشغل مناصب قيادية فى الإذاعة (مديراً لبرامج الثقافة) والصحافة (نائب رئيس تحرير جريدة الجمهورية). وفى مجال البيئة هناك عدد كبير من النساء العلميات يساهمن فى وضع السياسات والخطط البيئية فى كل مجالاتها. كما تشارك المرأة العلمية والتكنولوجية فى مجال المعلومات والاتصالات، فرئيسة نظام اتصال القمر الصناعى المصرى مهندسة مصرية، كما تغلب أعداد النساء فى جملة المشتغلين فى مراكز الميكرويف للاتصالات ونسبة كبيرة جداً من العاملين فى مراكز المعلومات من النساء.

تشارك المرأة العلمية فى الحياة السياسية، فهى عضو نشط فى الأحزاب السياسية المختلفة وتشارك فى الانتخابات. كما وصل البعض منهن إلى المقعد البرلمانى وإن كان بأعداد قليلة، فقد شغلت سبع سيدات فقط من العلميات مقاعد برلمانية، فى مجلس الشورى ثلاث سيدات وفى مجلس الشعب على مدى دورات مختلفة، ولهن بصمات فى العمل البرلمانى، فقد شاركن بفاعلية وكن المسئولات عن تقارير سياسية مهمة مثل "نحو خطة قومية لاستخدام الأرض" تم فيها إبراز أهمية البعد المكانى لخطط التنمية "البرنامج النووى المصرى"، و"تصنيع معدات الإنتاج" و"البحث العلمى فى مصر" و"السياسات البيئية".. إلخ. كان نتيجة لجهود المرأة العلمية فى مجلس الشعب أن خرج قانون حماية نهر النيل من التلوث إلى الوجود... وكذلك كان الاقتراح



برغبة لإحدى العلميات والذي وافق عليه المجلس بعد ثلاث سنوات من المداولة هو إنشاء جهاز حماية البيئة الذي نفخر بوجوده الآن.. وكان أيضا أن قدمت ودافعت عن تعديلات فى قانون نقابة المهن العلمية وقانون المحميات الطبيعية.. وغير ذلك من الشئون العلمية ذات الطابع القومى ولصالح المجتمع. كما تخوض المرأة العلمية انتخابات نقابة المهن العلمية وكانت ممثلة فى مجلس النقابة فى أوقات سابقة، بل كانت مقررة لإحدى شعب النقابة.

تساهم المرأة العلمية فى جهود التنمية من خلال المنظمات غير الحكومية (الجمعيات الأهلية) فهى عضو فى أغلب الجمعيات العلمية التى تعمل لخدمة المجتمع فى مجالات مختلفة. ولعلى أضرب مثلاً واحداً بجمعية "الهيئة العلمية للمرأة المصرية" التى بادرت بتوعية المجتمع منذ عشرين سنة تقريبا بمصادر الطاقة الجديدة والمتجددة وخاصة الطاقة الشمسية وروجت لها، بل وقامت بعدة مشاريع فى قرى محافظة المنوفية وأقامت مشروعاً تجريبياً فى منزل ريفى فى المنوات بمحافظة الجيزة حول استخدام الغاز الحيوى من مخلفات الحقل ومخلفات الحيوان..، وبذلك لم تنس المرأة العلمية أختها المرأة الفلاحة وقامت ببعض المحاولات لمساندتها بتوفير التكنولوجيا البسيطة لها، كما كان لهذه الجمعية السبق فى توعية المجتمع بأضرار مكسبات الطعم واللون والرائحة الكيميائية فى عملية التصنيع الغذائى وقدمت البدائل من مواد طبيعية مفيدة، وفعلاً تم استخدامها واستغنت الحكومة عن استيراد الكثير من المواد الكيميائية التى كانت تستخدم قبل ذلك. وتقوم الهيئة الآن بعقد ندوات حول أخلاقيات وضوابط البحوث العلمية الحيوية والهندسة الوراثية لتوعية المجتمع بالآثار السلبية لبعض هذه التكنولوجيات، وتقديم الطرق وأساليب التحوط لهذه الآثار.

تشارك المرأة العلمية والتكنولوجية على الساحة الدولية من خلال مشاركتها فى المؤتمرات العلمية الدولية فى الخارج، ولا تدخر الدولة وسعا فى تشجيعها على الاشتراك فى هذه المؤتمرات، فالتعاون الدولى فى هذا المجال له أكبر الأثر على تقدم العلوم وتطبيقاتها.



وترأس المرأة العلمية المصرية بعض هذه المؤتمرات والعديد من جلسات المؤتمرات. كما تشارك المرأة فى المجال الدولى من خلال توليها مناصب قيادية فى عديد من المنظمات العلمية الدولية غير الحكومية، ووصلت إلى كونها انتخبت رئيساً للمجلس الاستشارى للنوع للجنة الأمم المتحدة للعلم والتكنولوجيا من أجل التنمية ومقرها جنيف، وكذلك رئيساً لبرنامج المرأة والعلم ومقره تورنتو - كندا. وكذلك نائبا لرئيس منظمة المرأة والبيئة والتنمية ومقرها نيويورك واحتفظت المرأة بمنصب نائب رئيس منظمة العالم الثالث للعلوم - ومقرها تريستا - على مدى أحد عشر عاما حتى وقتنا هذا. وأخيرا اختيرت رئيساً مشاركاً للملتقى الدولى حول موضوع "نقل أعضاء الحيوان للإنسان" الذى يبحث الآثار الإنسانية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لهذه التكنولوجيا. هذه فقط بعض أمثلة من الأنشطة الدولية للمرأة المصرية فى العلوم والتكنولوجيا.

#### السيدات والسادة

نبغت بعض العلميات دوليا ومحليا، وأذكر على سبيل المثال الأستاذة الدكتورة سميرة موسى أول مصرية تدرس علوم الذرة، وتقوم بالأبحاث فيها لدرجة لفتت إليها الأنظار، أنظار القوى العظمى السياسية على الساحة الدولية فى ذلك الوقت. ولعلنى أشير أيضا للأستاذة الدكتورة عقيلة سعيد التى قامت بدور وطنى قد لا يعلمه الكثيرون، ففى فترة حرب ١٩٥٦ احتاج الجرحى بشدة للجلوكوز وكان، هناك نقص كبير فيه إذ كان يستورد فى ذلك الوقت، وتكاتف الاستعمار على عدم توريده. ولأول مرة وفى بحر ٢٤ ساعة كانت الدكتورة عقيلة سعيد قد نجحت فى تحضيره محليا فى معملها فى قسم الكيمياء بجامعة القاهرة واستخدم فعلاً وبكميات كبيرة، وكان سبباً فى نجاة الكثيرين ومنذ ذلك الوقت يحضر الجلوكوز محليا بالتكنولوجيا التى ابتكرتها الدكتورة عقيلة سعيد. هناك أمثلة عديدة لأعداد كبيرة من المبتكرات والمخترعات اللائى سجلن أعمالهن فى أكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا، أذكر منهن مهندسة صاحبة ما يقرب على ١٠٠ ابتكار واختراع استخدم البعض منها فعلاً فى أنحاء مختلفة من العالم المتقدم.

وختاماً سيداتى وسادتى.. يمكننا القول إن المرأة المصرية شقت طريقها فى مجالات العلوم والتكنولوجيا بقوة وثقة بالفتين، وهى مستمرة فى هذا التقدم ومصرة على تسخير علمها وقدراتها فى خدمة وطنها وعلى المضى قُدماً فى هذا المجال الخطير الذى هو أحد أهم القوى المحركة للتنمية فى القرن القادم إن لم يكن أهمها على الإطلاق.



---

# الرؤية المستقبلية لقضايا المرأة

---





---

## بعض أفكار النسوية المعاصرة والتعقيبات عليها في الغرب

حازم صاغية

---

حين احتفل العالم الغربى، هذا العام بالذكرى الخمسين لصدور كتاب سيمون دو بوفوار الشهير "الجنس الثانى" كان يعلن عن راهنية ما، لا يزال يحظى بها الموضوع الذى تصدت له الوجودية الفرنسية الشهيرة، ففى هذا النص النسوى الأشهر والأكثر تأسيسية فى قرننا، قالت دو بوفوار: إن "الشخص لا يولد امرأة، بل يصبح امرأة".

لقد كشف "الجنس الثانى" عن "النسائية" بصفاتها معطى اجتماعياً يخلقه المجتمع البطريركى معرفاً النساء بأنهن "لسن رجالاً"، وبالتالى فهن أقل من بشر. إنهن يعرفن ثقافياً لا بوصفهن هن، بل بوصفهن "الآخر".

ولا يزال المدافعون عن دو بوفوار وكتابها يقولون: إنها عرفت أن تطرح الأسئلة التى ينبغى طرحها، وأن ما طرحته منها فى مقدمة الكتاب: كيف يمكن للمرأة إحراز تحقيقها لذاتها؟ أى الدروب مفتوحة أمامها، وأيها مسدودة؟ ما الظروف التى تحد من حرية المرأة وكيف السبيل إلى التغلب عليها؟... أسئلة لم تفقد حضورها وحيويتها. فدو بوفوار نزعت الغطاء عن خرافات كثيرة متعلقة بالمرأة كمنعت جذورها فى علم الأحياء وعلم النفس والفلسفة والاقتصاد والنظريات السياسية. وصار الكثير من نقاشاتها فيما خص الأسطورة والأدب والتاريخ، جزءاً تكوينياً من ثقافتنا المعاصرة، لاسيما وصفها الطرق التى بها "تُجعل" الفتيات نساء. لقد كتبت عن مشاكل الجنسية (sexuality) وتطلبات العمل المنزلى وغموض عمليات إعادة الإنتاج بطريقة لا تزال، فى عمومها، نافعة ومفيدة، وفى تحليلها العلاقات بين الجنسين وصورها والأشكال التى تجسدها، خلصت الفتاة من انتظار "فارس الأحلام" وتحدثت فكرة الامتناع عن الجنس قبل الزواج، وهو ما سبق أن ربط بالعار أو الجريمة، كما فندت قيمة الأمومة وفككتها.

وما يجعل بعض مناصرات دو بوفوار ومناصريها يشددون على "جدة" الكتاب، أنها رأت أن المرأة تعيش زمناً انتقالياً، وهذا الزمن، في رأى المناصرين، لا تزال انتقاليته سارية حتى اللحظة. فنسوة اليوم باشرن نزع خرافة الأنوثة، مؤكدات استقلاليتهن بطرق ملموسة. لكنهن، مع هذا، لم ينجحن بعد تماماً في إحراز العيش الكامل ككائنات إنسانية، فعند مناصرات الكتاب ومناصريه أن المرأة المستقلة حديثاً، وكما وصفت دو بوفوار، لا تزال ممزقة بين "مصالحتها المهنية ومشاكل حياتها الجنسية، ومن الصعب عليها أن تقيم توازناً بين الاثنين، فإذا فعلت، جاء ذلك على حساب تنازلات وتضحيات وألغيب أكروباتية، مما يتطلب منها أن تبقى في حالة من التوتر مستمرة".

وأخيراً فدوبوفوار، وعلى عكس بعض من خلفها في النسوية، لم ترد في المساواة هدفاً بذاته؛ فالنسوية، عندها، مجرد جزء من مشروع يطول العدالة الاجتماعية والحقوق الإنسانية، بل الحضارة ككل.

وما زاد في حرارة الاهتمام لدى بعض الدوائر الثقافية أن الأفكار التي تقدمت بها الوجودية الفرنسية، تعرضت لإضافات وإغناءات وفرتها نسويات أخريات صدرن عن أنساق فكرية سادت المراحل التي ظهرت أعمالهن فيها.

فبيتي فريدان، النسوية الكاتبة والمناضلة الديمقراطية، قد حذرت، في ١٩٦٣، من أن ما يهدد قضية المساواة الجنسية هو "إبهام نسائي" جديد، ألا وهو الثقافة الاستهلاكية التي أجبرت نساء الخمسينيات على العودة إلى البيت، على رغم التقدم الذي تحقق إبان الحرب العالمية الثانية وأخرجهن إلى العمل على نطاق جماهيري.

وإذا كانت الستينات عهداً ذهبياً للتحليل اليساري الجديد، فإن أواخرها قدمت أبعاداً أخرى: فمن جهة جاءت أيار (مايو) ١٩٦٨ لتطرح مسألة السلطة والمعرفة بالطريقة التي طرحت بها. وهذا ما عني تطعيم المطالبة النسوية التقليدية بجانب ثقافي ونقدي يتعدى الاقتصادى. ومن جهة أخرى كانت الثورة الطلابية الفرنسية إياها مناسبة لاكتشاف مدى غياب المرأة عن الفعل العام، بدليل أن قادة التحرك ومفكره كانوا جميعهم من الرجال.

وكتعبير عن تحولات آواخر الستينيات، ظهر مانيفستو الأدبية والناقدة جيرمان غريير "المرأة المخصية" الذى عظم المرأة انطلاقاً مما كان يعتبره المحافظون والتقليديون نقاط ضعفها. ومضت غريير، الراديكالية من غير أن تكون ماركسية، فخاضت مساجلة شهيرة مع نورمن ميلر حين شكك بصلة النساء بالكتابة.

بيد أن إضافات أواخر الثمانينات صدرت عن مواقع أخرى أوثق ارتباطاً بالتقدير الفردى والتأمل الثقافى الرافضى بلا ضفاف أحياناً. ففى وقت يعود إلى ١٩٨٧، بلغ الأمر بالنسوية أندريا دووركن فى كتابها "الجماع"، وهو نقد بالغ الراديكالية للرابطة الأبوية - أن ردت جوهر اضطهاد النساء إلى الجنس نفسه، فالجماع يحمل فى ذاته "الإخلال بالحدود، الاستيلاء، الاحتلال، تدمير الحيز الشخصى، وهى كلها أمور ينظر إليها على أنها عادية".

هذا الجسم النظرى الذى بات يعرف، على تفاوتاته وتناقضات اتجاهاته، بالأدب النسوى، بدأ مؤخراً يتعرض لتحديات تهب من مواقع متعددة، من دون أن تكون ذكورية أو مناهضة للمرأة وتحررها. وكثير من هذه التحديات بدأ يكتشف نقطه انطلاقه فى مراجعة أفكار دو بوفوار التأسيسية نفسها.

فقد قيل، مثلاً، إن كلمة "نسوية" لم تعد أصلاً دارجة، وأن الفتيات الشابات ما عدن ينظرن إلى "الجنس الثانى" بصفته كتاباً يدخلن فيه على العالم، وبه يتعاملن مع نضجهن الشخصى والعاطفى، وثمة من يحصر الكتاب فى حقبة زمنية هى حقبة صدوره، بحيث لا تفيض تأثيراته على حقب غيرها. وثمة من أخذ عليه تجاهله العوامل جميعاً، إذ جزمت دو بوفوار بأن أياً من العناصر البيولوجية أو السيكلوجية أو الاقتصادية لا يقرر الحال التى تتقدم بها المرأة اجتماعياً، لأن الحضارة بمجموعها ما يقرر ذلك، ذاك أنه حتى الفوارق البيولوجية صار من الممكن النظر إليها بتشنج أقل، شرط عدم المبالغة فى بناء الاستنتاجات الاجتماعية والأيدولوجية والقانونية عليها، ناهيك عن الرهان على قدرة العلم والتطور على تذليل الكثير منها.

كذلك أخذ على "الجنس الثانى" تعسف وصفه الحياة العائلية، وقسوة وصفه الأمومة، فضلاً عن إفراط الكتابة فى لغوية (فرنسية) يرى الكثيرون من الأنجلو



ساكسون أنها تقول كل شيء ولا تقول شيئاً. ولم ينج الكتاب من اتهامٍ بالمزج بين العلم والرأى، وبين الحقائق والتخييل الرؤيوى.

وأغلب النقد الدائر حالياً ينطلق، بعد أن يرتد على الكتاب أو يراجع، من أن الحركة النسوية حققت برنامجها، أو أنها فى أسوأ الحالات، حققت معظمه، فما من مبرر، إذن، لهذه النبذة الراديكالية الجامعة.

فعلى صعيد القانون، كما على صعيد القيم الاجتماعية السائدة، باتت المساواة أقرب إلى تحصيل حاصل. وهناك دور الصورة (the image)، حيث يصعب أن نتجاهل حقيقة حضور المرأة فى التلفزيون بما يفوق حضورها فى أى مجال آخر. بيد أن الأمر يتعدى التلفزيون ليتناول ما بات شائعاً من صور لعب الاستهلاك دوراً كبيراً فى إشاعتها. وهنا يمكن الحديث عن تحقق نسوية لا تطابق، دائماً وبالضرورة، النسوية المعادية للاستهلاك، والتي ترد إلى الرأس مالية و"استلابها" و"تشبيثها" الظلم اللاحق بالمرأة فى المجتمع الحديث.

والواقع أن ما كانت الحركة النسوية تدينه فى النساء لم يسقط، بل بدأ يصبح هدفاً ذكرياً إلى هذا الحد أو ذاك، فهناك براهين متزايدة، فى بريطانيا مثلاً، على توسع كبير يطول مجلات الأزياء الرجالية، وبحسب مقالة لديكا إيتكنهيد، نشرتها "الغارديان" فى ٦ أيلول (سبتمبر) الماضى، أنفق الرجال هذا العام ٥٥٧ مليون جنيه استرلينى على المساحيق ومواد التجميل، أى ثلاثة أضعاف ما أنفقوه فى ١٩٨٥. وارتفعت مبيعات دهون الجلد وحدها، فى العام الماضى، بنسبة ٢٥ فى المئة عما سبقه. وتعاضل إنتاج وتوزيع كتب ومجلات الريجيم الموجهة إلى الرجل.

واستيراد الرجال الصور التي كانت ترتبط بالنساء حصراً، يؤكد على تحول فى القيم، كائناً ما كان الحكم الأخير على وجهة هذا التحول، وفى المعنى هذا لا يعود ينظر إلى ظاهرة كالفياغرا بصفتها دليلاً على حاجة الرجل، بقدر ما ترى كدليل على تطلب المرأة وقدرتها الحالية على التعبير عن هذا التطلب والجهر به، والحرية التعبيرية هذه تطراً فى مناخ يسجل، على نحو متعاضل، تراجع فكرة السلطة، وتقدم الفردية والحقوق المقر بها لمن هم أضعف ومن هم أصغر سناً.

وفى خلفية ذلك كله يصعب غرض النظر عن الدور المهم الذى لعبته المنظمات الدولية فى إقرار الأمم - الدول، تشريعات تطول ظروف المرأة دون سواها. فمنذ النصف الثانى من القرن العشرين بدأت بلدان عدة تعترف للنساء بحق المشاركة فى المؤسسات العامة بصفتهم الفردية، وحتى ذلك الحين كانت الأدوار الكثيرة شبه العامة للنساء امتداداً لكونهن "أمهات" فحسب.

كذلك تلحظ تحولات بارزة تطول مجالات عدة، متيحة للبعض أن يتفاءل بمستقبل تنعدم مظاهر التفاوت الجنسى فيه، أو على الأقل تضيق كثيراً. والتحولت هذه تطول تركيب الاقتصاد، والتعليم، والأعمال الموسمية القصيرة الأجل، فضلاً عن الصورة.

فقد أفسح الدور المتنامى للخدمات والمعلومات والتقنيات مجالاً للمرأة لم يكن معهوداً إبان سيادة النمطين الزراعى والصناعى، وهذا لا يرجع فقط إلى أن النمطين الأخيرين أشد تطلباً للعضل من النمط الخدمى، بل أيضاً إلى حقيقة أن المرأة تنم عن مهارة أرفع فى مماشاة النمط الخدمى بمعناه التقنى المعقد، كما تشى باستعداد أكبر وأقل عقداً من الرجل بما لا يقاس، لتعلم المهارات الجديدة التى يطلبها عالم ما بعد الصناعة. ويشير عدد من الدراسات التى أجريت مؤخراً فى بريطانيا والولايات المتحدة، إلى أن النساء المديرات لمؤسسات حديثة، ممن زاد عددهن كثيراً فى السنوات القليلة الماضية، أنجح على العموم من المدراء الرجال.

وقد غدت نسبة حضور الفتيات فى المدارس ونسب نجاحهن، أرفع منها فى حالات زملائهن الفتيان، كما ارتفع نوعياً حضور المرأة فى العمل الجزئى، وهذا النمط من العمالة يناسب تقليدياً النساء المتزوجات اللواتى تتحرك علاقتهن المرنة بسوق العمل على ضوء أوضاعهن العائلية.

أما التحول الآخر، فتتمثل فى الأزمة الاقتصادية التى ضربت بعض المجتمعات الغربية فى السبعينات والثمانينات، لا سيما ركود مطالع التسعينات، فقد تراجعت العمالة الذكورية، ثم كان لنزول المرأة الكثيف إلى العاملين الكامل والجزئى، أن هددت الأسرة بوصفها وحدة اقتصادية تقليدية.

وقد حدا هذا التحول بباتريسيا مورغان، النسوية التى سبق لها أن ألغت كتاباً بعنوان "وداعاً للعائلة" أن تكتب فى مجلة "بروسبكت" (أيار/مايو ١٩٩٦) عن انهيار العالم الذكرى كما عرفناه قبلاً، والأرقام، عندها، تتحدث بنفسها. صحيح أن طريق المساواة فى العمل والأجور لا يزال طويلاً، إلا أن عدد النساء العاملات فى بريطانيا لا يقل إلا ٢٥٠ ألفاً عن عدد الرجال العاملين، كذلك قفزت نسبة مجموع النساء العاملات فى الولايات المتحدة الأمريكية من ٣٦ فى المئة أوائل السبعينات إلى ٥٧ فى المئة اليوم. وفيما تعرضت أجور الرجال، لا سيما فى الطرف الأدنى من السوق، إلى الركود أو الانحسار، بدأت أجور النساء بالارتفاع، وبعدها كانت مداخيل النساء العاملات، فى السابق، تعزز الدخل الأساسى الذى يوفره الزوج، فإنها اليوم تشكل، هى نفسها، الدخل الأساسى لـ ٣٠ فى المئة من العائلات البريطانية.

ومن العلامات الأخرى على تردى الهيمنة الذكورية راهناً، أن السنوات التى فاقت سجلت تراجع الاطمئنان الرجالى إلى دوام العمل فى ظل سهولة التسريح، مع ما يتسبب به ذلك من قلق مؤكد، ناهيك عن صعوبة العمل أصلاً فى بيئات قليلة الأعداد لمهارات ما بعد الصناعة. وهذا ما جعل، بين أواسط السبعينات وأواسط التسعينات مباشرة تكوين عائلات جديدة أو الحفاظ عليها، مهمة صعبة، ففى أواخر الثمانينات، والأرقام لمورغان، كان ٣٤ فى المئة من الذكور الأمريكان البيض ممن تتراوح أعمارهم بين ٢٠ و ٣٤، و ٥٦ فى المئة من الذكور عاجزين عن إعالة عائلة تعيش فوق خط الفقر الشىء الذى ضرب الهيبة الذكورية والأبوية، بقدر ما أفضى إلى إحلال روابط طوعية وعابرة محل الروابط الزوجية ذات الديمومة، فضلاً عن تسببه فى تزايد أعداد الأبناء الذين لا آباء لهم على جانبى الأطلسى.

وأزمة الذكورة والرجولة هى ما حدث بالروائية البريطانية فاي ولدن إلى التأكيد على أن الرجال جميعاً غدوا ضحايا ما أسمته الأمومية الجديدة، وهى الموضوع الذى تناولته النسوية الأمريكية المعروفة سوزان فالودى فى كتابها الصادر حديثاً "المنقبض: خيانة الرجل الحديث" (شاتو اند ويندون)

فقد اعتبرت فالودى أن أزمة الرجل ترتبط بتفتت العائلة وانهيار مسرح الأبوة



بالتالى، وهى التى تفسر عودة محبطة نراها حالياً إلى التباهى بالعضل والقوة، على ما  
تعكسه أفلام سينمائية لسيلفستر ستالونى أو أرنولد شوارزينجر.

وفى غضون ذلك يحتل الرجال، لاسيما أبناء الآباء الستينيين وهم شبان اليوم،  
خانة المهزومين بامتياز، فأباؤهم ممن كانوا فرديين وليبراليين ثم استغرقهم العمل  
ومتربات العيش، لم يعلموهم "الرجولة". لقد كانوا آباء شحيين فى البيت، ضعيفى  
الحضور، وغير واثقين من امتلاكهم صورة عن الذكر ينبغى توريثها للأبناء.

والموضوع إياه تتناوله روزالين كوارد فى كتابها "البقرات المقدسات: هل لا تزال  
النسوية صالحة للألفية الجديدة" (هاربر كولنز)، فتذهب خطوة أبعد، إذ ترى أن  
الفرضية الأساسية للنسوية حول علاقات السلطة بين الرجال والنساء، لم تعد تعنى  
شيئاً. فالنسوية فى رأيها، حققت غرضها وأدركت من النجاحات أكثر مما تنبه إليه  
أنصارها. لكن كوارد قلقة من أن الحركة النسوية، ولأنها ليست على بينة من هذه  
الحقيقة، قد تنتهى متحالفة مع أيديولوجيات تفتيتية ومتعصبة تهاجم الرجال  
البؤساء وتنسب إليهم عيوب المجتمع.

ومن دون أن تتخلى عن نسويتها، تساءلت كوارد عن جدوى النسوية اليوم،  
مستعيدة بعض الحقائق التى سبقت الإشارة إليها، فأداء التلميذات فى المدارس أفضل  
من أداء التلاميذ، وفى العمل يجرى تحول نحو المهن المرنة التى تتطلب المهارات  
الاتصالية "النسائية" أكثر مما تتطلب القوة العضلية والفيزيائية. لقد دخلت النساء كل  
حقول المهن، ومرتباتهن فى تزايد، والكثيرات يمكنهن الاختيار بين الذهاب إلى العمل  
أو البقاء مع الأطفال، تماماً كما يستطعن المفاضلة والترجيح بين خيارات عدة، وفى  
غضون ذلك فالمصاعب التى تواجه الرجل عديدة، فيما البطالة والوحدة تحدقان بالشبان.

بيد أن كوارد تساجل بأننا، لابد من أن ننتبه إلى الخريطة الجذرية الجديدة،  
فقد جرى إنتاج "النسوانية" (Womanism) وهى الطفل اللقيط والمبتذل للنسوية،  
والذى يمكننا العثور عليه أينما تطلعنا: من مجلات المراهقات إلى بعض المغنيات  
والفرق. وهذه الظاهرات تكرر كلها لازمةً بسيطةً هى أن النساء عظيمات والرجال  
بالغو السوء.



والنسوانية هذه تفتقر إلى كل الذكاء والتعقيد اللذين انطوت عليهما النسوية، مكتفية بإدانة "الذكورية"، وهذا ما لا يكفى وصفه بقلة الإنصاف لتعيين طبيعته، إذ هو أيضاً خطير لأنه يوجه شفرته إلى "الرجال الأشد قابلية للعطب" أى الشبيبة والعاطلين عن العمل والفقراء، فهو يشعل الكراهية لهم والثأرية منهم حصراً. وعند كوارد أن أياً من الجنسين اليوم لا يملك احتكاراً ثابتاً للسلطة. ما يحملها على التساؤل: "الآن، ألا يكون أفيد بكثير أن ننظر إلى حقوق الإنسان - لا حقوق النساء، وإلى حقوق كل فرد من أفراد المجتمع؟".

وحجج كوارد هذه لا بد أن تغضب نسويات أرثوذكسيات كثيرات، لا سيما جزمها بانتصار النسوية ما دام أن بعض النساء يعشن اليوم حياة متحررة وناجحة، فيما بعض الرجال لا يعيشون كذلك. إذ ما من أحد يمكنه القول إن وجود نواب ورجال أعمال ومحامين وفنانين سود فى بريطانيا أو الولايات المتحدة، معناه أن المشكلة العرقية قد حلت، فالسواة فى العمل وفى الأجور لا تزال هدفاً بطبيعة الحال، وثمة شوط بعيد لا يزال مطلوباً عبوره لبلوغ هذه المحطة، علماً بأن ثمة من يربطون بين هذه الوجهة ووجهة التغليب الراهن للموضوعات الاجتماعية والمجتمعية على ما هو اقتصادى بحت، لا فى مجال جنسية العمالة فحسب، بل أيضاً كسمة عامة للحضارة الغربية ما بعد الصناعية.

فالقياص بالأزمئة السابقة، وبالتقدم الذى تحقق فى القوانين والعلاقات والقيم، بما فى ذلك بعض الجوانب الاقتصادية والتى تتصل بالعمالة، يعزز كله فرضيات كوارد. وهذا يعنى أن أهمية النقاش فى صدد النسوية، انطلاقاً من دو بوفوار، تغدو شيئاً فشيئاً أهمية تاريخية، لا لأنها هزمت بل لأنها، فى الأساسيات، انتصرت. فقد دخلت، مثلاً، إلى البرلمان البريطانى فى ١٩٩٧، ١٠١ نائبة فبدأ الأمر، على أهميته، من عاديات الحياة التى لا تستدعى قرع الطبول، وطوع الفرنسيون اللغة الرسمية لما يلائم التحولات فصاروا يقولون، مثلاً *La ministre* إذا كان من يشغل المنصب الوزارى امرأة، واقتصر الاحتجاج على اعتراضات لغوية ما لبثت أن دوت. واسمحوا لى هنا، أن أنقل بعض الأرقام التى حملتها أندرو هاكر فى "نيويورك ريفيو أوف بوكس" فى

٢١ تشرين الأول (أكتوبر) الجارى. وهى تدل بوضوح تام على هذا الاتجاه التدرجى فى الولايات المتحدة: فبين ١٩٦٠ و ١٩٩٦ ارتفعت نسبة النساء بين حاملات شهادة الـ BA من ٣٨,٥ إلى ٥٥,١ فى المئة، وشهادة الدكتوراه من ١٠,٥ إلى ٤٠,٩، كما ارتفعت نسبتهن بين المحاميين من ٢,٥ إلى ٤٣,٥، وبين المهندسين من ٠,٤ إلى ١٦,١ فى المئة، وفى الفترة نفسها ارتفع سن المرأة فى لحظة الزواج من ٢٠,٣ سنة إلى ٢٥ سنة، وبينما كانت كل مئة امرأة متزوجة ينجبن ٣٤٥ طفلاً، غدون ينجبن ٢٠٣ أطفال، وبين ١٩٧٠ و ١٩٩٨، ارتفعت النسبة المئوية لأجر النساء المديرات والأستاذات الجامعيات والاقتصاديات والمحلات النفسيات والصيدليات والبيطريات ومهندسات العمارة قياساً بأجر الرجال، من ٥٩,٤ إلى ٧٤,٢ فى المئة، وفى الفترة نفسها انخفضت نسبة المتزوجات فى أعمار ٣٠-٣٤ سنة من ٨٠,٦ إلى ٦٣,٤ فى المئة، فيما ارتفعت نسبة اللواتى لم يتزوجن أبداً من ٧,٤ إلى ٢١,٦ فى المئة.

وهذه الإشارات إلى انتصارات صارت مستدخلة فى الحياة اليومية وعلاقتها، ما يفسر صدور آراء ارتدادية ورجعية تريد العودة بالمرأة إلى ما قبل الإنجازات المتحققة، ومن هذا القبيل يمكن الإشارة إلى كتاب فرانسيس فوكوياما الأخير "الشرح الكبير" (بروفایل) الذى يمد فيه الحجج التى كان طرحها، قبل عشر سنوات، فى "نهاية التاريخ" إلى الحيز الحياتى والمنزلى، ففى عرفه الحروب الجديدة، حروب ما بعد "نهاية التاريخ"، هى ما سوف يخاض على مستوى محلى، لاسيما ذاك الصراع لإعادة بناء المجتمع المدنى والعائلة من تحت ركام "الشرح الكبير": أى التغيرات التى تحدثها التقنية وفلسفة إدراك النفس وتبنيها، أو ثقافة الأنا (The Me Culture) التالية على الستينات. وفى ظنه أن ما يكمن فى قلب أسباب أرقام الجريمة ذاك العجز عن جعل الشببية تنخرط اجتماعياً، وهو بدوره ناجم عن عدم تمكنهم من كسب خبزهم، وعدم نجاح المجتمع فى تزويدهم صورة مقبولة ونمطية للأبوة. أما جذر هذا كله فكون النساء يعملن. وأكتفى، هنا، بمجرد فقرتين من الفصل الذى يتعاطى فيه مع الموضوع، حيث يذهب فوكوياما إلى النقيض الكامل لما سبق أن ذهب إليه دو بوفوار: "فقلة من الناس سوف تتحدى التصور القائل إن العلاقة بين أم وطفلها مؤسسة فى

البيولوجيا، على ما هي الحال في سائر الأنواع الحيوانية، فالأم الجديدة سوف يأتيها الحليب لمجرد سماع صرخة طفلها: إنها، غريزياً، تجعل ذراعها اليسرى مهداً لطفلها، حيث يهدأ الطفل على صوت ضربات قلب الأم. إن مجموعة من الدراسات تظهر كيف أن الأمهات والصغار يتواصلون عفويّاً بما لا يحصى من طرق تبدو خاضعة للتحكم الجيني لا الثقافي، فالأمهات أساسيات لرفاه أطفالهنّ. ولا يلبث أن يضيف إلى هذه الوردية المغلفة بحريّة البراءة والحنان: "إذا كان من السهل أن يقال إن دور الأم مؤسس في البيولوجيا، فإن دور الأب، وإلى حد أبعد بكثير، مبنى اجتماعياً. وسوف يتطلب الأمر جهداً عظيماً لكي نفصل الأم عن طفلها الوليد للتو، وفي المقابل، فإن المطلوب في العادة بذل كمية محترمة من الجهد لدفع الأب إلى أن ينشغل بطفله".

هذا الصراخ القديم المتجدد أصبح اليوم صراخاً في الوديان، بدليل عدم الاكتراث الواسع بكتاب فوكوياما الجديد، مع هذا صار من الصعب الكلام على حركة نسوية وسط تعقيدات لا حصر لها يستدعيها المجتمع الحديث، تطول الاقتصاد بقدر ما تطول القوانين والصور، وتتصل بالقدرة على توليد، أو إدامة، أيديولوجيات متماسكة وشاملة، يضاف إلى ذلك اندراج ما تبقى من إجحاف نازل بالنساء، أو نازل بالسود أو بغيرهم، في الموضوع المجتمعي العريض، أي في القناعات الثقافية والقيمية التي لن يتغلب عليها تغيير القانون، بل يتكفل بها الزمن شريطة إبقاء الموضوع حياً وعدم حصول انتكاسة كبرى في الواقع وفي الوعي.

ولئن تحولت نسويات كثيرات إلى الدفاع عن الرجل، على ما رأينا، فقد جاء الارتباك حيال قضية مونیکا لوينسكي بليغاً في دلالتة على صعوبة التوصل إلى نسوية متماسكة في أيامنا: فهل الموقف النسوي يقضى بالتضامن مع المرأة ضد الرجل، أم أنه يقضى بمعاداة التدخل في الحياة الخاصة والشخصية للرجال والنساء على السواء، لاسيما وأن المطالبين بهذا التدخل غير معروفين بأي موقف تقدمي حيال حقوق المرأة؟ يبقى أن هذا كله محاولة لرسم لوحة تطول "الغرب" واهتماماته، أما "العالم الثالث" كثير الاهتمامات بطبيعة الحال، فموضوعه يختلف قليلاً.



---

## المرأة العربية والعولمة

ريما عبد الرحمن الصبان

---

### مقدمة

منذ مائة عام، عندما أصدر قاسم أمين كتابه "تحرير المرأة"، كان التحدى الفكرى والاجتماعى والثقافى يدور حول الحداثة<sup>(١)</sup>، اليوم نعيش مرحلة تغيير جديدة، ألفية جديدة، وثورة تكنولوجية وفكرية جديدة، ويبدو أن العولمة تمثل الإطار المرجعى الجديد الذى يقدم الأسس الفكرية للتغيير الاجتماعى الذى يعيشه العالم اليوم<sup>(٢)</sup>. والعولمة فى كثير من الأحيان لا تمثل خياراً أمام الشعوب والمفكرين، وهى واقع يفرض نفسه فرضاً، فلا بد من فهمها وفهم آلياتها السريعة. تحاول هذه الورقة أن تقدم قراءة لتحولات العولمة وكيفية تأثيرها على المرأة العربية ونحن على أبواب مرحلة تاريخية جديدة.

ولا بد من التعبير عن قلقى العلمى وأنا أخوض مغامرة تطبيق مفهوم العولمة على المرأة العربية. فمفهوم العولمة لا يزال شائكاً علمياً، ويطرح الكثير من الخلافات النظرية، كما أن تطبيقه على المرأة العربية يعنى إسقاط العموميات العالمية على تعميم آخر هو المرأة العربية. فالمرأة العربية شريحة غير متجانسة لا جغرافياً، ولا سياسياً، ولا تاريخياً، ولا طبقياً، ولا ثقافياً، لكن مغامرة رسم حدود تأثيرات العولمة على المرأة العربية هى خطوة لا بد منها ونحن نعيش ظروف التغيرات العالمية العاصفة. ومن الطبيعى أن دراسة واحدة فى هذا المجال لن تكفى، والمطلوب المزيد من الدراسات والكتابات الناقدة لواقع العولمة ومدى تأثيره على المرأة العربية.

### بين الأمس واليوم

عندما أصدر قاسم أمين كتاب "تحرير المرأة" كان العالم قد تغير مع الثورة الصناعية، وحركة النهضة والتنوير والعلمية فى أوروبا، فى تلك الفترة كانت الحداثة



وأسس الحداثة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية قد بدأت تتضح للعالم، وكانت الحداثة قد حملت معها أسس مشاركة المرأة، فقد باشرت المرأة فى أوروبا، وفى كثير من أنحاء العالم الأخرى، العمل فى المصانع والدوائر الحكومية، والتعليم، وحتى دخول الجامعات<sup>(٣)</sup>.

كانت النساء وخاصة فى أوروبا، حيث فتحت أبواب المشاركة والعمل على مصراعيها، يعانون أشد المعاناة من أوضاع الاضطهاد وسوء المعاملة والاستغلال، لكن فى المقابل كانت هناك حركة تنوير تطرح أفضل السبل الإنسانية والقانونية لمشاركة المرأة وتعديل أوضاعها ومساواتها إلى حد معين بالرجل فى الحقوق إذا كان العمل و المشاركة الحياتية التى تؤديها مساوية له فى الواجبات<sup>(٤)</sup>.

اليوم وبعد مرور مائة عام على رحيل قاسم أمين، فإن العالم أيضاً يتغير، وبدل الثورة الصناعية، فنحن على أبواب ثورة معلوماتية كاسحة، وبدل رحلة المعاصرة يبدو أن العالم يتجه نحو ما بعد المعاصرة، ورغم مرور مائة عام على قاسم أمين، ورغم أن المرأة العربية قد استطاعت الوصول إلى بعض من الحقوق كالتعليم والعمل خارج المنزل، فإن الوضع النسوى فى العالم العربى لا يزال يعانى، ويبدو أن معاناة اليوم قد تكون أكثر قسوة على المرأة والمجتمع عموماً. إن التغيرات العالمية التى تحيط بنا والتى يبدو أنها ترسم لنا العولة كإطار فكرى ومرجعى، ترسم للمرأة العربية تناقضات بين الداخل والخارج سوف تكون على درجة عالية من الصعوبة، إذا لم يتم الاستعداد لها ومواجهتها بقوة واستعداد كاملين.

### **لحظة العولة وأصلتها**

أصبحت العولة كلمة طنانة تُلقي فى كافة المحافل الفكرية وغير الفكرية، وتردد يومياً على صفحات الجرائد، وفى قصائد الشعر، وحتى فى صور الكاريكاتور. أصبحت العولة شائعة جداً، على الرغم من أنها لا تزال ظاهرة حديثة، وآنية جداً، ولم تتبلور بشكل كامل، أو تتضح كل الوضوح حتى الآن، لا على المستوى النظرى، ولا على المستوى التطبيقي. ويبدو أن ما هو أكثر وضوحاً بالنسبة للعولة هو أنها إطار

فكرى أخلاقى، فهي تحمل منذ بداية ظهورها خلافات لا حدود لها حول أطر فهمها وتعريفها<sup>(٩)</sup>.

إن الخلاف حول العولمة هو القاعدة وليس العكس، والجدل اليوم يدور حول نشأة العولمة، وهل هي ظاهرة آنية أم أنها ظاهرة تاريخية قديمة؟ والخلاف حول العولمة قائم فى تحديد آلية فاعليتها، وحول ما إذا كانت ظاهرة أمريكية أو أنها عالمية؟ هل هي هيمنة لسوق معين على كافة الأسواق الاقتصادية، أم أنها انفتاح وحرية للأسواق جميعها؟ هل تعطى العولمة فرصاً لأفرادها للتطور على المستوى العالمى أم أنها تأخذ منهم لحساب القوى المهيمنة على السوق؟ هل العولمة انفصال عن الحداثة أم استمرار لها؟ هل تندفع العولمة بتيار علمانى عالمى أم أنها تتيح الفرص للتيارات الدينية المختلفة لأخذ مكانتها العالمية؟ هل هي انتعاش لنظام الدولة أم أنها بداية انهياره؟ هل تؤدى العولمة إلى إنعاش الديمقراطية فى العالم وانتشارها أم أنها تقتسر بالديمقراطية لفرض هيمنة أنظمة دولية معينة؟ هل تعطى الفرص للحركات الاجتماعية وهيئات المجتمع المدنى للنمو والتطور أم أنها ستؤدى إلى سيطرة جماعات أو منظمات غير حكومية تتمركز فى الدول الكبرى على المنظمات غير الحكومية فى الدول الصغرى؟ وهل العولمة تسهم فى نشر قوانين عادلة تحكم العالم على المدى البعيد أم أنها تفرض قوانين القلة على الكثرة؟<sup>(١٠)</sup>.

الأسئلة حول العولمة كثيرة جداً ومتناقضة أكثر، ولا يمكن الحسم بها أو إطلاقها دون توخى الحذر العلمى، فالعولمة لا تزال آخذة فى النمو، وهى تتبلور وتنساب فى حياتنا اليومية كل يوم أكثر من اليوم الذى قبله، وهى تؤثر وتشكل فى العالم بسرعة تعيق الوضوح وتعيق الفرصة للتأمل الموضوعى. إن العولمة هي عبارة عن سياق عام لرحلة التحول والتطور للنظام الرأسمالى العالمى الذى أدى انتصاره الكاسح على النظام الاشتراكى إلى تفرد باستغلال لحظة تاريخية قد لا تعوض وهى الهيمنة الكلية على الأسواق العالمية. وهكذا استطاع هذا النظام الديناميكى، أن يستغل هذه الفرصة التاريخية لصالحه على أفضل وجه. وهكذا بدأ العالم يتحول وبسرعة فائقة إلى

سوق واحدة، تسيطر عليه مدرسة فكرية واحدة هي مدرسة النظام الاقتصادي الحر، والليبرالية السياسية والاجتماعية.

وقد جاءت العولمة كأحد محصلات هذه التحولات، لكن العولمة ليست فقط انعكاساً لهيمنة النظام الرأسمالي، إنها مرحلة تاريخية جديدة، ونقلة متميزة يعيشها العالم على أبواب القرن القادم<sup>(٧)</sup>.

### **بدايات العولمة**

بدأت العولمة كمفهوم في العلوم الاجتماعية تظهر وتنتشر في أوائل التسعينيات من نهاية هذا القرن، وهي ظاهرة تبدو على السطح أنها خرجت فجأة من قمع الحرب الباردة لتهيمن على العالم أجمع. والحقيقة أن العولمة هي سياق عام كان آخذاً في النمو الصامت وغير المرئي، غير أن نهاية الحرب الباردة أخرجته إلى المسرح العام والحياة العامة<sup>(٨)</sup>.

وبعبارة أخرى، إن العولمة وقد ولدت معنا ضمن ظروف تاريخية خاصة بها، وظروف حديثة أخرى، فهي سوف تتطور متأثرة بكافة هذه الظروف المحيطة بها، لكن لا يمكن لطرف واحد أو لاعب واحد مهما بلغت قوته أن يتحكم بكافة ظروف العولمة وتحركاتها إلى ما لا نهاية. إن الواقع الذي نعيش فيه وظروف العولمة لا تعطى فرصاً للتحرك خارجها. وبمعنى آخر إن واقع العولمة هو في الوقت نفسه مأزقها. إن العولمة هي الإطار الكلي الذي يشكل العالم والذي يفرض نفسه على العالم، إن عامل الاختلاف في هذه النقطة هي الثورة العلمية والمعلوماتية التي تضيف أبعاداً جديدة للظروف العالمية ككل<sup>(٩)</sup>.

وسوف أحاول تقديم بعض الأسس المعرفية للعولمة منذ تبلورها، حتى هذه اللحظة التاريخية من تطورها؛ كي يسهل علينا معرفة حدود تأثيرها على أوضاع المرأة بشكل عام، والمرأة في العالم العربي بشكل خاص.

### **أ - الإطار المفاهيمي التعددي للعولمة**

إن تجليات العولمة هي تجليات عدة، وهي تدخل في كافة تفاصيل الحياة؛



لتخلق أطراً متميزة لها، ولابد من تقديم إطار تعريفى للعولة قبل الشروع فى دراسة كافة أبعاد العولة ومؤثراتها علينا.

هناك تعريفات كثيرة ومتعددة للعولة، لكننى هنا سأركز على العولة "كسياق انكماشى للعالم". إن العولة كعملية وسياق تؤدي إلى تفتيت العالم، وتكثيف جزئياته المفتتة تكثيفاً زمنياً ومكانياً، أى أن العولة هى ذلك السياق الذى يؤدي إلى انكماش العالم والمزيد من انكماشه يوماً بعد يوم. وهذا السياق التفتيتى - الانكماشى يؤدي باستمرار إلى حراكية حرة ومتسارعة للسلع على أنواعها، والسلع أنواع، منها: البضائع، والخدمات، والعمالة. ومن هذا التعريف نلاحظ أن الإنسان يوازى السلعة، فالعولة كظاهرة تفتيتية، تجزئية، وتكثيفية - انكماشية فى آن معاً تفتت العالم إلى جزيئات وتفتت الأفراد وتشتتهم كى تتيح لهم فرصة التحرك الحر فى العالم الواسع<sup>(١٠)</sup>.

العولة هى ظاهرة عامة، وإن كان محركها الأساسى اقتصادى، لكن التجليات الأخرى للعولة لا تقل أهمية عن التجليات الاقتصادية أو العولة الاقتصادية كما ينظر إليها البعض من كتاب العولة<sup>(١١)</sup>. فالعولة تتجلى على كافة أصعدة الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، والفكرية، والتربوية، والسياحية، والتكنولوجية، والدينية، والبيئية، والأسرية، والذاتية الإنسانية، بمعنى يمكننا التحدث عن مظاهر لهذه العولة فى كل جانب من جوانب الحياة، ويمكننا أن نضع الأطر والتعريفات لكيفية تأثيرها على هذا الجانب أو غيره.

إذا حاولنا أن نتابع متغيرات العولة فإننا نستطيع أن نلاحظ مؤثراتها علينا كمجتمعات وأفراد فى كافة جوانب حياتنا. إن العولة ورغم قصر المدة الزمنية التى تعيشها معنا فإنها استطاعت وسوف تستطيع أكثر وأكثر أن تعيد إنتاج الحياة وأنماطها من خلال أساليب تختلف كماً ونوعاً وشكلاً وتنوعاً عن السابق، فنحن مع ظروف العولة نرتبط بالعالم أكثر، نتواصل مع العالم أكثر، نتابع العالم أكثر، نرتهن للعالم أكثر.

لقد كتب الكثير عن تجليات العولة فى جوانب عدة للحياة<sup>(١٢)</sup>. ورغم أن الكتابة عن العولة لم تظهر وتنتشر إلا فى منتصف التسعينيات، فإننا قادرون على إحصاء



مئات الكتب عن العولمة التي ظهرت في السنوات الخمس الأخيرة، وهناك عشرات الكتب باللغة العربية، وكذلك الكثير وآلاف الصفحات الإلكترونية التي ظهرت عن العولمة، وهناك الكتب التي تنشر إلكترونياً، وكذلك الصفوف التي يمكن الانضمام إليها عبر صفحات الإنترنت. وإن أبرز الجوانب للعولمة التي بدأت تتشكل منها مدارس سياسية هي العولمة الاقتصادية، كذلك فقد أصبح للعولمة السياسية كتابها ومؤيدوها ومعارضوها، وأصبح لكافة أبعادها المرتبطة إما بنظريات ضعف الدولة وهيمنتها على المجتمع، أو نظريات انتشار النظام الديمقراطي والمشاركة السياسية، وحقوق الإنسان، والمجتمع المدني، كتابها ومؤيدوها ومعارضوها على حد سواء.

ويبدو إلى الآن أن الكثير من نظريات العولمة يفتشر إما في إطار العولمة الاقتصادية، وإما في إطار العولمة السياسية، أو العولمة الثقافية.. ولكن خطورة الظاهرة وسرعة تأثيرها في المجتمعات بأساليب مختلفة، تخلق ضرورة لدراساتها بأشكالها التعددية.

ولا بد لي هنا من التأكيد على أنه لو أردنا فهم حقيقة العولمة ومدى تأثيرها في كافة جوانب حياتنا، فلا بد من دراستها دراسة تفصيلية ومعقدة في كل جانب من جوانبها. كذلك إذا أردنا فهم مدى تأثيرها على المرأة والمرأة العربية، فلا بد لنا أيضاً من الإشارة إلى كل هذه الأبعاد التعددية.

#### **ب - الأبعاد الرئيسية وخصوصيات العولمة**

يبدو أن العولمة تتشكل في العالم الحديث ضمن أطر متميزة المعالم، وأن تحديد هذه الأطر قد يسهل علينا تشكيلها كخارطة معرفية تساعدنا على تحديد واقع المرأة من خلالها وواقعنا كنساء عربيات داخل هذه الأبعاد. وسوف أذكر هنا أربعة أبعاد أساسية وهي: البعد التاريخي، والبعد التعددي، والبعد الانسيابي، والبعد التحرري - الاستلابي.

#### **١ - البعد الزمني/ التاريخي**

البعد الزمني أو لحظة العولمة هي لحظة تاريخية متميزة يعيشها العالم للمرة الأولى.

العالم اليوم ومع لحظة العولة يعيش ثورة معلوماتية وثورة علمية لم يسبق للعالم أن عاش مثيلها من قبل. فلم يسبق للعالم من قبل أن استطاع إسقاط حدود المكان والزمان بالشكل الذى نعيشه اليوم. لم يسبق للعالم أن عاش وضعا يستطيع من خلاله حوالى مائة مليون شخص أن يتواصلوا كتابة وفكراً وصورة فى الوقت نفسه من مختلف أرجاء العالم، لم يسبق للعالم أن شهد استنساخ كائن حى من كائن حى آخر من قبل، لم يسبق للعالم أن عاش لحظة يتواجد خلالها أكثر من ٣٠٠ محطة فضائية، وحوالى مليون ونصف مليون قمر صناعى يبثون برامج فى كافة الاتجاهات فى العالم.

ولو أخذنا على سبيل المقارنة الرحلة الزمنية التى قطعها الراديو للوصول إلى مائة مليون شخص والتى دامت قرابة ٦٥ سنة، بالمقارنة مع الفترة التى احتاجها التلفزيون وهى ٣٥ سنة، مع الفترة التى تأخذها الآن أجهزة الإنترنت والتى لم تدم أكثر من خمس سنوات، فلا بد لنا أن ندرك أننا أمام لحظة تاريخية تختلف عن كل ما سبقها من حيث العمق العلمى.

إننا نعيش لحظة تنهال فيها التفاصيل العلمية علينا خارج حدود قدرتنا على استيعابها، وخارج إطار تخيلنا. إن هذه الثورة آخذة فى النمو السريع الذى سوف يعجز خيالنا عن تقديره. ومن المتوقع أن تنهال علينا كميات من المعرفة الجديدة توازى ٩٩٪ من كل المعلومات التى نملكها اليوم، وذلك خلال عشرين سنة مقبلة فقط، أى أن معلوماتنا اليوم لن تشكل سوى ١٪ فقط من معلومات العالم خلال عشرين سنة قادمة.

إن تجاهل مثل هذا الواقع المتغير على هذه الصورة التى تحدث بهذا الشكل لأول مرة فى التاريخ سوف يؤدى إلى قصور فى تعاملنا مع هذا الظرف التاريخى، ومن ثم انكماش عنه. والكلام لايعنى هنا الرضى والاستسلام لهذا الواقع بقدر ما يعنى محاولة فهم هذه الحركة الجديدة فى التاريخ التى تحمل ظروفاً جديدة للتفاعل الإنسانى لم تكن موجودة من قبل، أما كيفية التعامل معها فهى مسألة أخرى تطرح الكثير من الاحتمالات التى لا مجال للدخول فيها الآن.

## ٢ - البعد الزمني للعولمة والتأثير على المرأة والمرأة العربية.

إن لحظة العولمة تحمل للمرأة في العالم ظروفاً للتواصل وطرح قضاياها لم يسبق لها أن عاشت وضعاً شبيهاً به من قبل. إن شبكة الإنترنت اليوم فتحت المجالات للنساء للتواصل وطرح قضاياهن بطريقة مذهلة للعقل والخيال.

وفي تجربة بسيطة لهذا الوضع حاولت الدخول على الشبكة للبحث عن عنوان المرأة ، فوجدت حوالى ١٦ مليون صفحة إلكترونية. وتحت عنوان تنظيمات نسائية وجدت حوالى ٦ مليون عنوان لتنظيم نسائي أو تنظيم يتناول قضايا المرأة، وفي آلية بحث أخرى عن النساء وتنظيمات حقوق الإنسان وجدت ١٦ مليون عنوان وصفحة إلكترونية.

ثم دخلت لأبحث عن التنظيمات النسائية المسجلة إلكترونياً، وفي إدارة واحدة للتسجيل الإلكتروني وجدت لديهم: ٣٢ تنظيماً من أفريقيا، و٦ تنظيمات من استراليا، واثنان من بنغلاديش، وواحد من الهند، و٦ من الفلبين، و٢ من سيريلانكا، و١٦ من أوروبا، و٢٨ من أمريكا اللاتينية، و٣٢ من كندا، و٤٨ من الولايات المتحدة. وكان من المتميز في المنظمات النسائية في الولايات المتحدة أن ١٧ منها كانت عالمية التوجه، وكان من بينها أحد تنظيمات المرأة الفلسطينية. ولو أخذنا هذه الشركة المصروفة للمنظمات النسائية الإلكترونية على الإنترنت كمؤشر، فسوف نلاحظ أن أكثرية الصفحات الإلكترونية الأمريكية هي عالمية التوجه. وهذا مؤشر آخر على حيوية المنظمات النسائية العالمية في الولايات المتحدة. وعندما حاولت البحث عن المنظمات

العربية النسائية وجدت ٤ مليون عنوان إلكتروني. ومنها حوالى ألفى عنوان عن المرأة العربية.

إن هذه التجربة البسيطة كانت محاولة لتلمس الفسحة المعرفية وفسحة التواصل العلمى والإعلامى التى أتيحت للمرأة والمرأة العربية من خلال ثورة المعلوماتية المرافقة للحظة العولمة. إن المعالجة الكمية لهذا الجانب تعطينا فكرة عن مدى الإمكانيات المتاحة للمرأة للتواصل والتحاور وطرح الآراء والتغيير. طبعاً إن كل



هذه الآليات تأتي إلينا اليوم وفي معظم أنحاء العالم بشكل حر وبعيد عن عيون الرقابة السياسية والأحزاب والسلطة.

وقد قصرت كلامي هنا على الثورة المعلوماتية فقط، لكن الحديث عن الثورة العلمية والطبية والإلكترونية تحمل شئونا وشجوناً ومؤثرات متعددة الجوانب.

### ٣ - البعد التعددي للعولمة والتأثير على المرأة والمرأة العربية

إن العولمة كما طرحنا سابقاً متعددة الأبعاد، وتجلياتها واضحة في الاقتصاد، والسياسة، والمجتمع، والثقافة، والسياحة، والترفيه، وغيرها من الأبعاد المختلفة للحياة. والعولمة تتجلى أيضاً في حياة النساء في العالم وتؤثر فيهن أكبر تأثير. فالعولمة التي تختزل العالم وتقرب مسافات الزمنية والمكانية، هي أيضاً تقرب المسافات بين النساء في العالم. إن المنظمات النسائية في العالم هي أكثر التنظيمات عالمية اليوم، إلى جانب منظمات حقوق الإنسان، ومنظمات حماية البيئة، وربما لو حاولنا إحصاء أعداد النساء العاملات في منظمات حماية البيئة ومنظمات حقوق الإنسان لوجدنا أن أعداد النساء فيها قد توافى أعداد الرجال إن لم تفقها. المرأة في العالم اليوم أكثر حماساً وتوجهاً للعالمية وللعمل في المنظمات العالمية. فإذا كانت العولمة قد ولدت مع نهاية الأنظمة الثورية والاشتراكية والماركسية، فإن قضايا المرأة وقضايا حقوق الإنسان والبيئة كانت من أبرز القضايا التي لم تهبط من ساحة النضال السياسي مع هبوط الاشتراكية. وقد أدى ذلك - من ثم - إلى إكساب هذه التيارات الدعم على مختلف الأصعدة الليبرالية والراдикаلية. وقد رأينا الكثير من المناضلين والمنظرين اليساريين القدامى ينقلون مواقعهم إلى هذه القضايا التي أصبحت أكثر حيوية وأكثر قدرة على جذب التيارات الفاعلة فكرياً واجتماعياً.

ولابد هنا من الإيضاح أن العولمة لا تحمل للعالم أجمع ولا لنسائه التغيرات والظروف المتساوية نفسها، فالعولمة تؤثر في نساء العالم الصناعي تأثيراً يختلف عن تأثيرها في نساء دول الجنوب، كذلك فإن تأثيرها على الطبقة العليا أو المتوسطة، في كل من هذه الدول يختلف عن تأثيرها على الطبقات الفقيرة، وكذلك يتعدد تأثير



العولمة على نساء كل منطقة جغرافية عن منطقة جغرافية أخرى. كما يختلف تأثير العولمة على النساء المنتميات إلى ثقافة معينة عن تأثيرها على نساء ثقافة أخرى، ومن ثم فمن الضروري عند دراسة العولمة من التمييز بين هذه الفروقات، لكن الورقة سوف تبقى قليلاً في إطار الشمولية؛ لأنها ترسم الإطار العام لظاهرة حديثة جداً وتحتاج للمزيد من الدراية والتمحيص العلمى.

### **العولمة السياسية**

ففى إطار العولمة السياسية على سبيل المثال، يقول فوكوياما: إن العصر القادم هو عصر القيادات النسائية، ويبدو أن تنبؤاته ليست بعيدة كثيراً عن الصحة. فالمرأة على ما يبدو هي من أكثر العناصر توجهاً نحو القيادة السياسية فى العالم اليوم، وخاصة فى الدول الديمقراطية التمثيلية. وقد وصلت فى السنوات العشر الأخيرة أعداد من النساء إلى الحكم أو إلى مواقع الشهرة السياسية بصورة لم يشهد لها العالم مثيلاً من قبل. وإذا دأبنا نسير بالخطى نفسها التى نسير بها اليوم، فإن تنبؤات فوكوياما سوف تأخذ طريقها للتحقق على أرض الواقع.

إن المرأة فى العالم العربى لاتزال فى أدنى مستويات التمثيل السياسى. فنحن على مشارف نهاية القرن، وقد استطاعت معظم نساء العالم الحصول على حق الانتخابات والترشيح وحق التمثيل السياسى فيما عدا ست دول فى العالم، أربعة منها هى دول عربية، والدولتان الأخيرتان هما دولتان إسلاميتان.

### **العولمة الاقتصادية**

وفى إطار العولمة الاقتصادية نلاحظ أنها تؤثر على النساء على كافة الأصعدة. إن انفتاح السوق الاقتصادى الحر، والخصخصة، وانتشار برامج التأهيل البنىوى، الذى من خلاله تقدم المساعدات والإعانات الاقتصادية والقروض المالية للنساء عموماً ونساء الجنوب تحديداً، من أجل انتشالهن من الفقر. وأصبحت المرأة فى الجنوب نتيجة لذلك تستقطب الشركات الخاصة والمصارف المدينة، كذلك يبدو أن أكثر المشاريع التنموية العالمية نشاطاً هي تلك التى تتوجه للنساء فى الدول الفقيرة.

وتظهر الدراسات أن هذه البرامج تحمل من المؤثرات السلبية بقدر ما تحمل من المؤثرات الإيجابية، فالأسعار ترتفع كلما طرحت برامج إعادة الهيكلة. وهناك دراسات عدة في أفريقيا ودول أميركا اللاتينية تؤكد أن نسبة زيادة الأسعار تتراوح بين ٥٠٪ إلى ٥٠٠٪.

كذلك إعادة الهيكلة في دول الجنوب تؤدي إلى نتائج كثيرة غير إيجابية، كزيادة الأسعار على الطبابة والعلاج، وزيادة وفيات النساء الحوامل أثناء الولادة وخاصة في الدول الأفريقية، كذلك فإن سياسات إعادة الهيكلة تؤدي إلى انخفاض مستوى التعليم بسبب الغلاء، وعدم قدرة الفقراء من النساء على الالتحاق أو الاستمرار في التعليم، والفلبين من الأمثلة الساطعة في هذا المجال.

إن هذه البرامج تؤثر سلباً على فرص العمل التي تتضاءل، وخاصة أمام العمالة النسائية غير التقنية، والتي لا تجد أمامها منفذاً سوى الهجرة. وفي بوليفيا على سبيل المثال، هناك أعداد كبيرة من النساء تنتقل إلى الأعمال الوضيعة إثر برامج إعادة الهيكلة، فقد ازدادت أعداد الباعة المتجولين من ١٠ آلاف إلى ٣٥ ألف في أقل من خمس سنوات.

ويبدو كذلك أن معظم المشاريع التجارية الموجهة نحو التصدير في دول الجنوب تعتمد على النساء في الأعمال التي تحتاج للعمل الدقيق وللصبر الطويل، والتي تتم في ظروف معيشية صعبة. وفي الفلبين تشكل النساء ٨٠٪ من العمالة في المناطق التجارية الحرة.

أما في سريلانكا فهذا الرقم يرتفع إلى ٨٥٪. وتقول إحدى العاملات في مصانع شطائر المعلومات الدقيقة: "إن أكثر وأصعب الأعمال التي تتطلب دقة وطولة بال تسلم للنساء"<sup>(١٣)</sup>. وتصف أخرى مشقة الحياة في هذه المصانع، حيث لا توجد المراحيض ولا الحمامات النظيفة، الأمر الذي يؤدي إلى إصابتهم بالأمراض والالتهابات الكثيرة والمعدية.

والمرأة العربية في ظل العولة تعيش وراء مؤثرات العولة السلبية والإيجابية في آن معاً، شاءت هي أو أبت. إن العولة تؤثر في أوضاع كل امرأة عربية سلباً

وإيجاباً. وفي كثير من الأحيان تكون هذه المؤثرات سلبية أكثر منها إيجابية، فالعولمة والثورة المعلوماتية قد تفتح للمرأة العربية ظروف التواصل مع العالم، لكن الشرط الأساسي لهذا التحقق هو قدرة المرأة على امتلاك التقنية، أو آلية هذه التقنية، وللأسف فإن معظم نساء العالم العربي لا تزال محرومات من هذه الفرص. ويشير تقرير التنمية البشرية الصادر عن الأمم المتحدة لعام ١٩٩٨، أن مؤشرات النمو المرتبطة بالمرأة في العالم العربي، هي من الأضعف في العالم إلى جانب المرأة في أفريقيا. ولكن عندما تقاس هذه المؤشرات من خلال مواقع المرأة في المناصب الإدارية والعلمية والتعليم، يأتى العالم العربي في المواقع الوسطى بين الدول المصنعة والدول الفقيرة كدول أفريقيا على سبيل المثال.

والعولمة على الصعيد الاقتصادي لا توازى بين الدول العربية؛ ولذلك فنساء العالم العربي ينقسمن إلى فئات مختلفة تحت تأثير ظروف العولمة، وتتسع - من ثم - الهوة فيما بينهن، تبعاً لقدراتهن الاقتصادية من جهة، ثم لقدراتهن وانفتاحهن الذهني والعلمي على أدوات العولمة. ولذلك فنحن نرى النساء العراقيات على سبيل المثال يتضورن جوعاً وحسرة؛ بسبب الحصار الذى لا يزال مفروضاً عليهن من قبل المجتمع الدولي منذ أكثر من عشر سنوات (أو منذ بدايات مظاهر العولمة). بينما النساء في دول عربية حديثة النمو، يحصلن اليوم على المستويات المتميزة من التعليم التقنى، بناتهن يمتلكن أكثر من جهاز للحاسب الآلى فى منازلهن.

إن مثل هذه الفجوة المتزايدة بين فتيات النساء فى العالم العربى وأغنيائه، نراها أيضاً تتكرر فى التحديات الجديدة للعمل، فبينما تفرض آليات العولمة، والانفتاح على السوق العالمى ضرورة تطوير الذات والقدرات والثقافة، فإن أعداد النساء العربيات اللواتى هن على مستوى المنافسة العالمية يتناقصن فى العالم العربى، كذلك فإن مضاربة انفتاح أسواق العمالة النسائية الخدمية فى المنازل والمستشفيات والمؤسسات تطرح فى الأسواق العمالية الجديدة فى العالم العربى ظروفاً من المنافسة الشديدة بين العربيات والآسيويات، تفشل خلالها العربية أمام الآسيوية. ويبقى الكثير من النساء العربيات تواجهن البطالة والعوز وهن يتأملن أسواقهن تمتلئ بالعمالة الآسيوية



النسائية المرغوبة أكثر في السوق؛ أولاً لأنها أقل كلفة، وثانياً لأنها أكثر طواعية واستسلاماً لصاحب العمل.

### العولة الاجتماعية

وفي إطار العولة الاجتماعية فسوف أتحدث عن ظاهرتين، هما: ظاهرة الهجرة وظاهرة التغيرات الأسرية. إن العولة قائمة على حراكية الفرد وخاصة الفقير. وقد زادت الهجرة وتزايد يوماً بعد يوم مع العولة.

وفي العالم العربي، يبدو أن لهذه الظاهرة خصوصيتها، ونحن نحتاج لدراسة علاقة المرأة بالمرأة في إطار الهجرة، خاصة مع زيادة العمالة المنزلية. فكيف تعامل المرأة العربية المرأة العاملة؟ ولماذا يسهل على المرأة العربية اضطهاد غيرها بينما تطالب هي بتحرير المرأة؟ فهذه أسئلة تطرح نفسها على المرأة العربية وعلى الواقع التحرري النسائي، وهي إلى الآن أسئلة تنتظر المزيد من الدراسة والبحث.

أما على صعيد التنشئة والتربية الأسرية، فإن ظروف العولة والانفتاح على العالم الصناعي بدأت تطرح أمام المرأة العربية تحديات جديدة وآفاق متطورة في تربية الأبناء والبنات وتعليمهم. لم تعد الأم العربية قادرة على تربية أطفالها ضمن الأطر المحلية المستقلة عن التحولات العالمية. كانت التربية تتم في العالم العربي بالكثير من التلقائية والعفوية ومتابعة أسس وتعاليم الأجداد وتعاليمهم، لكن هذا الأسلوب لم يعد مقبولاً، وأصبح الأطفال أنفسهم، جيل الإنترنت، يفرضون على أمهاتهم أنماطاً وأساليب أكثر انفتاحاً وعقلانية في التعامل معهم. كذلك فإن شبكات الإنترنت أصبحت مليئة بالصفحات الفضائية التي تتيح للأم الحامل أو الأم المربية متابعة جنينها أو طفلها متابعة علمية حديثة وتقنية، وهي جالسة في منزلها. إن مثل هذه الصفحات تؤمن كافة المعلومات الحديثة عن الحمل، والولادة، والتربية، والتغذية والإنفاق الأسري، وغيرها من الخدمات المتطورة في تشكيل الأسرة الحديثة، وكل ذلك دون أي مقابل، ودون أن تغادر الأم العربية منزلها، والشرط الوحيد لمثل هذه الخدمات هو امتلاك جهاز الحاسب والاتصال النضائي، وإن لم تكن المرأة العربية تمتلك هذا



الجهاز، فإن مقاهي الإنترنت التي أصبحت تملأ شوارع العواصم العربية، توفر لها هذه الفرص مقابل مبالغ زهيدة.

إن العولة تطرح تحديات كبيرة على المرأة العربية، لا بل إنها تعيد تشكيل الأسرة والعلاقات الأسرية، ومفاهيم التواصل الإنساني، وكل هذه الأبعاد التي بدأنا نعيشها وبعمق، لا تزال غير مدروسة إلى الآن، ولا تزال ترفض من فئات اجتماعية كثيرة، وكأننا نحاول العيش كالنعامة التي تخفي رأسها وجسدها ظاهر للعيان.

#### ٤ - البعد التسريبي الجاذب للعولة

من المهم جداً في فهم العولة أن ندرك كم أنها تناسب فينا دون إرادتنا، وكم أننا نلهث وراءها؛ كي لا تفوتنا عجلة التطور والقدرة على التواصل العلمي والمهني والحياتي. نحن نختارها طوعاً ونسیر إليها، بمعنى أنه لا يمكننا أن نختار البقاء بعيداً عن الثورة التكنولوجية والمعلوماتية، وإذا اخترنا ذلك طوعاً وعناداً فإننا سوف نتحول إلى شعوب تعيش وكأنها خارج الزمن، "كالورمن" في أميركا. وكما أظهرت المرأة في ظل الثورة الصناعية أنها الأقرب إلى قلب العملية الاستهلاكية، وأنها المستهلك الأول في الأسرة، وأنها أساس توجهات السوق، فإن الوضع مع العولة يبني الكثير على هذا التراث الاستهلاكي؛ ليستمر في خلق الرغبات والشهوات والحاجات في حركته. وقد أصبحت المرأة، مع انتشار التعليم وانفتاح سوق العمل، أكثر قدرة على التعامل من أي وقت مضى. إن الثورة العلمية والاتصالية تأخذ من المرأة والطفل والشباب أساساً ومحوراً لها. إنها الشرائح الاجتماعية الجاذبة والأكثر انجذاباً إلى العولة.

**ومن الظواهر التي نلاحظ تأثيرها على الشرائح الاجتماعية وخاصة الشابات الصغيرات**

- ظاهرة "الأمثلة" أو الـ MTV، وهي ظاهرة الانجذاب للموسيقى السريعة، وهذا ما يؤدي إلى بروز فجوة كبيرة بيننا كنساء وبين جيل الشابات الجديد.
- ظاهرة "باربي" أو ظاهرة سيطرة نمط الشقراوات الحسنات الطويلات القامة، كسدني كروفر، ونيكول كيدمان.
- "شفرنة المرأة" أو سيطرة نموذج جمالي لكلوديا شفر، هو النموذج الترويجي للسلع النسائية.

- "هلودة" العالم العربى، وتأثير هذه الهلودة على النساء العربيات، فهوليود تطرح مع الأفلام السينمائية أنماطاً سلوكية، وشخصيات تتباهى وتتماثل بها النساء فى العالم العربى، ونذكر المثل الأقرب لذلك هو فيلم "تايتنك" ونموذج بطلته "روز" فى مراحل حياتها المختلفة، من الشباب والحب إلى الشيخوخة والحلم.
- "كلفنة" العالم، أو سيطرة كاليفورنيا على السلوكيات العالمية، وسلوكيات الفتيات العربيات وحتى النساء. فالعولمة ببعدها الثقافى، ليست أمركة بقدر ما هى "كلفنة" أو بعبارة أخرى سيطرة لنمط كاليفورنيا، تلك المنطقة الأكثر تقدماً وانفتاحاً فى الولايات المتحدة الأمريكية، التى تخرج عنها معظم الثقليعات والموضات؛ لأنها منطقة الثقافة التحتية الناقدة فى أمريكا، وهى أيضاً منطقة جذب لحركات الرفض التى تخرج بثقليعات تعبر عن رفضها للنمط السائد. وفى كاليفورنيا تجتمع الثقافات المختلفة للمهاجرين من مناطق متعددة من العالم. ومن هنا أيضاً تنعكس أهمية الثراء الثقافى لهذه المنطقة التى تبرز وكأنها أم الثقليعات وصيحات الموضة والثقافة فى العالم اليوم. وكاليفورنيا هى أيضاً مركز تصنيع شطائر الكومبيوتر فى أمريكا، أو "السيليكون فالى" الأمريكى.

#### ٥ - النمط التحررى - الاستلابى للعولمة

بقدر ما تحمل العولمة من بذور تطور ونمو وفرص للتحرر من قيود الماضى وسيطرة المجتمع الذكورى وقيمه المستغلة للمرأة، بقدر ما تحمل من أسس لتقييد المرأة داخل أسوارها. إن العولمة تسير كما الثورة الصناعية من قبلها تحمل بذور نقائضها فى حلولها. فكما حملت الثورة الصناعية بذور دمار الإنسانية والبيئة التى نعيش فيها إلى جانب التطور العمرانى الذى قدمته للبشرية، فإن العولمة التى تأتى بثورة علمية لا مثيل لها فى التاريخ من قبل، تحمل مع هذه الثورة بذور شلل المجتمعات العلمية وضعفها أمام أجهزة الحاسوب وهيمنتها، وما ظاهرة على القرن سوى إحدى تجليات هذه التناقضات. إن المخاطر الآتية مع العولمة هى مخاطر كونية مخيفة. ويبدو أن الأكثر تأثراً فيها يكون العنصر الأكثر تبعية وفقراً، بمعنى أن المجتمعات الفقيرة غير المالكة للأسس العلمية هى التى تدفع الثمن الأكبر كما يحصل مع ظاهرة "علة القرن".

الدول التي لم تستطع الخروج من العلة هي الدول الأكثر فقراً والأبعد عن الاختراع العلمي. إن العولة التي تأتي بالمشاكل لا تعد نفسها أخلاقياً مسئولة عن تقديم الحلول، ومن ثم تترك الدول الضعيفة تخرج من المأزق دون مساعدة الدول التي صدرت المشكلة، بل إن محاولة تقديم المساعدة للدول الفقيرة في هذا الجانب يستخدم كفرصة لفرض المزيد من الهيمنة عليها.

إن نظام العولة هو نظام واضح الانحياز للدول الصناعية والرأسمالية وشرائحها الاجتماعية. إن القيم السائدة مع ظروف العولة تعطي الفرص لنساء الشمال الصناعي أكثر من الجنوب الفقير؛ فبينما تعطي العولة فرصاً أفضل للتحرر والمساواة والعمل والتعليم والمشاركة السياسية وغيرها، فإنها لا تعطي الفرص المماثلة لنساء دول الجنوب. ولو أخذنا على سبيل المثال قضايا الهجرة في العالم اليوم التي تخلقها ظروف العولة التي تربط العالم ببعضه أكثر من أي وقت مضى، نلاحظ أن النساء في الجنوب الفقير تقتلع من أسرهن لتعيش في ظروف حياتية سيئة، لكن نساء الدول الصناعية عندما تهاجر، فإنها تحسن من ظروف وأوضاع حياتها المعيشية وأوضاعها، وتفرض ظروفًا حياتية أقرب إلى حياتها في دولها.

العولة اليوم تدفع إلى تهجير النساء الفقيرات في العالم بعيداً عن أسرهن، وبعيداً عن أطفالهن؛ للعمل في ظروف اجتماعية قاسية جداً. كذلك فعولة الاقتصاد وانتشار الشركات العابرة للقارات، وانتشار رجال الأعمال وتجولهم المستمر في كافة عواصم العالم لتقديم الاستشارات التجارية والمالية؛ يدفع بتجار الرقيق الأبيض إلى الدفع بالحسناوات الصغيرات من الدول الفقيرة؛ لتقديم الخدمات المختلفة لهذه الطبقة الجديدة من رجال الأعمال.

### **كيف تؤثر كل هذه المستويات على المرأة العربية؟**

المرأة في العالم العربي تحمل خصوصيات في تعاملها مع العولة وظروف العولة، ومن أبرز هذه الخصوصيات التناقضات والصراعات التي تعيشها المرأة العربية بين أيديولوجيتين كونيتين متصارعتين وهما: العولة والإسلام، وستبقى المرأة العربية وسط هاتين الأيديولوجيتين حائرة وغير قادرة على كسر القيود والتحرر إلى أن يحسم



الصراع الكونى، أو إلى أن يتم التحول فى المفاهيم الذكورية الماضوية فى التراث الإسلامى إلى مفاهيم أكثر تفهماً لواقع المرأة المعاصرة، وأقرب إلى روح العصر. وهذا قد يتم إما عن طريق تحولات من داخل التيارات الإسلامية تصنعها نساء مسلمات مستنيرات، أو عن طريق الاجتهاد العلمى للمفكرين المسلمين ممن يؤمنون بضرورة القراءة المعاصرة والتطبيق المعاصر للكثير من الممارسات الدينية.

#### خلاصة

وتخلص الورقة إلى القول إن ظاهرة العولة قائمة ومسيطرة على العالم ككل. إنها ليست مؤامرة على عالم إسلامى أو غير إسلامى، وهى ليست مؤامرة على امرأة عربية أو امرأة غير عربية، إنها محاولة مستمرة من النظام الليبرالى الحر لتطوير نفسه، وإن كان هذا التطور يتم باستمرار على حساب الآخر.

إن هذه الظروف قد تحمل إيجابيات وسلبات للمرأة العربية، وقد تختلف المؤثرات باختلاف تفاعلنا مع الواقع، فإن واجهناها بالوعى وأدوات العصر كالسعى للعملية ولتطوير أسس احترام حقوق الفرد، والتعددية، والديمقراطية، والعدالة، والسلام، أمكننا، ربما، التغيير فى واقع المجتمع وواقع المرأة العربية.

على أن ظروف الاستنارة والتطور لا يمكن لها أن ترى النور والعالم العربى لا يزال معظمه أسير أنظمة سلطوية غير ديمقراطية، لا تؤمن بحرية الفكر الناقد والفكر النهضوى. إن العالم العربى والمرأة فى العالم العربى لن يمكنهما عبور بر النهضة ما لم تنشأ أجيال من النساء والرجال على ممارسة الفكر الناقد الثاقب الذى يهدف أكثر ما يهدف إلى نهضة الإنسان الفرد واحترامه، امرأة كان أو رجلاً، واحترام عطاء الفرد، ودوره فى المجتمع، وتكون هذه الأجيال الناقدة محمية من خلال الأنظمة والقوانين أثناء ممارستها لنقدها البناء، وبذلك تتداخل مصالح الفرد مع مصالح المجتمع ولا يهيمن أحدهما على الآخر. وآمل أن تتمكن أجيال أبنائنا وبناتنا من تحقيق هذه الأهداف قبل مرور المئوية الثانية على "تحرير المرأة".



## الهوامش

- ١- قاسم أمين: تحرير المرأة والمرأة الجديدة، القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر، طبعة ثانية.
- ٢- العولة ظاهرة العصر، عالم الفكر، العدد الثامن والعشرون ١٩٩٩.
- Roland Robertson 1992 Globalization Sage Publications and Malcolm Waters 1995 Globalization Routledge.
- 3- Maggie Humm 1992 Modern Feminisms : Political, Literary, Cultural Columbia University Press.
- 4- Flexner, Eleanor 1976 Century Of Struggle Becknot MA, Sara Evans 1989 Born for Liberty. The Three Press NY, Terry Kandal 1988 The Women Question in Clasical Soclological Theory Florida International University Press, and Judith Newton, Mary Ryan and Judith Walkowits 1983 Sex and Class In Women's History Routledge,
- ٥- فى كتاب واحد أو مرجع واحد نلاحظ الخلافات فى رأى حول ماهية العولة وتعريفاتها، تتسع لدرجة تشمل مفكرين على أطراف النقيض بين من يرفض وجودها وبين من يؤكد، بين من يتهم الآخر بالتواطؤ مع آليات الغرب بسببها ومن يدعى لفهمها فهماً أكثر انفتاحاً، والأمثلة على ذلك كثيرة أذكر منها كتابين نشرا مؤخراً وفى طيات كل منهما أطروحات خلافية حول العولة. هذه الكتب هى: العولة: نخبة من كبار المثقفين ١٩٩٩، إشراف محمد أنور، دار جهاد للطباعة والنشر والتوزيع، العولة ظاهرة العصر، عالم الفكر، المجلد الثامن والعشرون، ١٩٩٩. أسامة أمين الخولى، تحرير العرب والعولة ١٩٩٨، مركز دراسات الوحدة العربية.

- ٦- هانس بيتر مارتن وهارالد شومان، ترجمة د. عدنان عباس علي، فخ العولمة ١٩٩٨ عالم المعرفة، العدد ٢٣٨ مراجعة وتقديم أ.د. رمزي زكي.
- ٧- انظر الفصل الثالث والرابع في كتاب: Malcom Waters Globalization.
- ٨- جلال أمين: "العولمة والدولة"، العرب والعولمة، ص ١٥٣-١٦٠. وعبد الخالق عبد الله: "العولمة جذورها وفروعها"، عالم الفكر ص ٥٥-٦٠ ذكر سابقاً.
- ٩- سعد محيو: "جثة التكنولوجيا وجهنمها"، العرب والعولمة والتحضير للقرن الواحد والعشرين ١٩٩٩، كتاب الخليج، وحدة الدراسات بجريدة الخليج، الشارقة: الإمارات العربية المتحدة
- Howard H, Frederick Global Communication and International Relations 1993 Wadsworth Publishing Company: Elment Califonia.
- 10- Malcom Waters Globalization pp. 3-4,
- ١١- بول هيرست وغراهام تومبسون "مسألة العولمة: الاقتصاد الدولي وإمكانات التحكم" ١٩٩٩، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ترجمة إبراهيم فتحي.
- ١٢- UNRISD حالات فوضى: الآثار الاجتماعية للعولمة ١٩٩٩، ترجمة عمران أبو حجلة، مراجعة هشام عبد الله.
- 13- <http://www.igc.org/trac/feature/india/globalization/imfwomen.html>



---

## تحرير الأمة وتحرير المرأة "ورقة عمل"

### على فهمي

---

#### تمهيدات واحترازات

ترتبط قضايا تحرير المرأة بخاصة - في تقديرنا - برباط وثيق مع قضية أكبر وأعم، ألا وهي قضية "تحرير الأمة". وهذا الارتباط من قبيل ارتباط المعلول بالعلة، ومن المعروف المتداول بين "أهل الاختصاص"، أن: العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما، على ما يقرر علماء الأصول.

وقد يدعم هذا النظر، أن حركات تحرير المرأة عندنا، لم تحقق الكثير مما كانت تتغياها، منذ إرهاباتها الباكورة وحتى الآن فنحن نحتفل بمرور قرن كامل على صدور كتابي "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" لقاسم أمين، مع كل ما سبق صدورهما وما تلاهما من جهود كثيرة في النظر وفي الحركة، ومع ذلك نجد الحصاد هزيلا بل وعرضة للتراجع والانتكاس والانقلاب عليه.

وفي السياق ذاته، نلاحظ أن معظم الإنجازات هي ذات طابع دستوري وحقوقى وتشريعى بدون تغيرات عميقة في الأبنية الأساسية والمعرفية، وبخاصة فيما يتعلق باتجاهات الرأي العام السائد. وقد تعود هذه النتيجة الملموسة إلى نخبوية اعترت حركة تحرير المرأة العربية.

وحتى على الجانب الحقوقى، فإن ما تحقق منه وهو يسير، قد واكب حركات تحرير وطنية (الدستور المصرى لعام ١٩٥٦ بعد ثورة يوليو ١٩٥٢، ومجلة الأحوال الشخصية بتونس عام ١٩٥٦ كذلك، بُعِد الاستقلال. وهذا على سبيل المثال).

وإذ تحررت أقطار الأمة من نير غاصب أجنبى ولو عن طريق أنواع شكلية من الاستقلال، فسرعان ما وقعت في براثن أطر غير ديمقراطية فى الحكم وفى الإدارة وفى



كافة جنبات الحياة المجتمعية، بالإضافة إلى تراكمات قرون طويلة من التخلف، ومن هنا ندرك فداحة مشكلاتنا على كافة الأصعدة، وما يعتمدها من تعقيدات تصعب على المواجهة بحلول مبتسرة أو زائفة. تكفى الإشارة السريعة لارتفاع نسبة الأمية وبخاصة فى جانب المرأة، وارتفاع معدلات البطالة وبخاصة فى جانب المرأة ثانياً، ومظاهر التهميش الواضحة وبخاصة فى جانب المرأة ثالثاً. وتكفى الإشارة أيضاً إلى تنافى حدة الفروق الطبقيّة والفساد السياسى والإدارى بعد انحسار نسبى ضئيل فى بعض مجتمعاتنا. هذا فضلاً عن الكثير من العلل والأدواء المزمنة، من اللامبالاة والنفاق والشللية ومظاهر القبليّة والتشرد، وضمور الشعور بالانتماء الوطنى، وتضخم الشعور بالضيق والاتضاع والانسحاب والانسحاق.

ومن اللافت أن حركة تحرير المرأة بوصفها جزءاً من إطار حركة المجتمع المدنى، قد أصابها الكثير من الوهن فى العقود القلائل الفائتة. فعلى الرغم من إطلاق شعارات تقوية المجتمع المدنى والتنادى إلى المؤتمرات الكثيرة بهذا الشأن، فقد كانت حركة المجتمع المدنى فى الماضى أقوى وأكثر فاعلية.

ومن هنا، فنحن نعتقد أن حركة تحرير المرأة تحتاج إلى المزيد من الفهم وإلى المزيد من الدعم والتوحد، كما أن الخبرات الماضية أظهرت - بوضوح - أن "النخبوية" غير مفيدة إن لم تكن ضارة. فمن أهداف الحركة التوسع والرسوخ والانتشار، والنخبوية لا تسعف بوصفها آلية فى هذا الاتجاه. فعلى سبيل المثال كنا نتمنى أن نسمع شهادات من عدد من النساء المستضعفات المهمشات والمكافحات بعيداً عن الأضواء فى صمت يحترم وفى صبر جميل.

ولن نقف - طويلاً - عند سلبية هنا أو هناك. غاية ما فى الأمر أنه غداً من البين الواضح، أن حركة تحرير المرأة يجدر أن تتكامل وتتناغم مع حركة أو حركات اجتماعية أوسع وأشمل، تضم وتنظم ملايين المستضعفين للضغط فى اتجاه التوصل إلى الحدود المرضية من الحقوق: حقوق المواطنة ومن ضمنها حقوق الأطراف الأضعف فى أى علاقة مجتمعية ومن بين هؤلاء وأولئك (النساء) و (الأطفال).

وإن يكون ذلك، فإن ورقة الرؤية الماثلة هذه سوف تكتفى بعرض عدد محدود

من الأفكار الافتراضية القابلة للحوار حولها، وذلك في مطلبين على التوالى:

- يتعلق المطلب الأول بمحاولة أولية فى التشخيص.
  - بينما يعرض المطلب الآخر بعض الأفكار الخام فى محاولة للتطوير.
- وقد نعقب بخاتمة وجيزة فى محاولة للإيضاح والتركيز.

### **المطلب الأول - حول التشخيص (فى المثال المصرى):**

نلاحظ أن حركة تحرير المرأة بدأت فى المجتمع المصرى منذ منتصف القرن التاسع عشر تقريبا، بجهود كوكبة لامعة من الرجال المستنيرين (على سبيل المثال: رفاة رافع الطهطاوى - محمد عبده - قاسم أمين)، وذلك بدون إغفال أدوار نسائية متميزة، تابعت مسيرة الحركة بنجاح نسبي (هدى شعراوى، ملك حفنى ناصف، منيرة ثابت، وغيرهن كثيرات).

وريادة الرجال - فى هذا السياق وفى هذه المرحلة - مفهومة فى إطار مجتمع أبوى ذكورى تقليدى، وهى (أى الريادة) استثناء مضى من قواعد عامة ظلامية وظالمة. بيد أن هذه القواعد العامة التى نرفضها، ينبغى أن تفهم فى ضوء أطر أطروحات الاقتصاد السياسى بخاصة. فحيازة الأرض الزراعية فى يد الذكور، حتى قبل التوصل إلى صيغة ملكية الرقبة على هذه الأرض خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر. وعمل المرأة داخل وخارج المنزل أحيانا وإن كان له مردود اقتصادى بالضرورة؛ فإنه يضاف إلى حساب الطرف المسيطر على العلاقات العائلية وهو رجل بيقين. والتعليم الدينى بالأزهر على مدى قرون طويلة مقصور على الذكور، وهذا التعليم هو الذى يخرج المتنفذين ولو فى أدنى السلم الوظيفى. وحتى التعليم المدنى (الموازى)، الذى أحدث فى مصر منذ العقد الثالث من القرن التاسع عشر، تأخرت الإناث عن اللحاق به إلى الثمانينيات، وقد التحقن به على استحياء وبأعداد قليلة فى البداية. ومن ثم تكون الوصاية والقوامة وما شابه من أشكال السيطرة فى جانب الرجل وعلى حساب المرأة. بل نزع أن هذا الوضع يؤدى إلى تزييف خطير فى وعى المرأة ذاتها بما هى حقيقة به.

ولعل من اليسير أن نلاحظ نتائج هذا الوضع، فيما أحدثه المشرع المصرى من نقلة نوعية كبرى، من منظومة "الشريعة الغراء" إلى منظومة "القانون الوضعى" منذ

سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر. فعدة هي النصوص القانونية التي تنضج ببطء الفكرة الذكورية (على سبيل المثال، معظم النصوص الخاصة بما يسمى: "جرائم الجنس"، في قوانين العقوبات والإجراءات الجنائية المصرية منذ ١٨٨٣ حتى القانون الحالي الصادر عام ١٩٣٧-١٩٥٠ مرورا بقوانين عام ١٩٠٤).

وعلى الرغم من أطراح المشرع المصري منظومة الشريعة الغراء لصالح منظومة "القانون الوضعي" في كافة التقنيات المصرية منذ هذا التاريخ البعيد نسبيا، فإنه احتفظ بميدان "الأحوال الشخصية" تحديدا، لتحكمه قوانين وضعية مستمدة من أحكام "الشريعة" بالنسبة للمسلمين، ومن أحكام "قوانين الكنيسة" بالنسبة للأقباط. وقد هذا مشروع معظم الأقطار العربية حذو المشرع المصري في فترات زمنية لاحقة.

ويبرر هذا المسلك التشريعي عادة بأن ميادين "الأحوال الشخصية"، هي الأكثر التصاقا بالشخص بوصفه فردا وبوصفه عضواً في العائلة، وأن هذه الأمور بالغة الخصوصية، ومن ثم فإن اللجوء إلى المصادر القانونية التقليدية والقارة وذات العلاقة بالدين، هو المسلك التشريعي الأكثر ملائمة في هذه الميادين.

والواقع أن هذا المسلك التشريعي مع كل مبرراته مردود عليه؛ ذلك أن منظومة "القانون الوضعي" قد اجتأت - من قبل - على التدخل التشريعي الوضعي في ميادين كانت تقسم بالثبات وبلاستقرار ذي العلاقة ببعض الأحكام الدينية، ونعني - بذلك هنا - إلغاء نظام الرق إلغاء كاملاً منذ العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، استجابة لاتفاقيات دولية.

وإن نعرف أن من أهم ميادين الأحوال الشخصية: الزواج والطلاق، وإن نعرف أن عقد الزواج إن هو إلا عقد مدني وفقاً للنظر الإسلامي وليس من قبيل العقود الدينية بيقين، وإن نعرف - إسلامياً - أن أبغض الحلال عند الله الطلاق، وأن إباحة تعدد الزوجات مشروط بشروط بالغة الصعوبة لدى التنفيذ وفقاً للنظر الإسلامي الرشيد - إن نعرف هذا كله، فنحن نحاول البحث عن فرضية أكثر ملاءمة تفسر المسلك التشريعي، في التمسك بالإطار الشرعي أو الكنسي في ميادين الأحوال الشخصية.

وعلى سبيل الافتراض المحض الذي يصيب ويخطئ، فإننا نعتقد أن الإطار



التنظيمي ذا الطابع الحقوقي (الشرعي أو الكنسي بحسب الأحوال)، يكفل الإبقاء على التركيبة التقليدية للعائلة من حيث السيطرة الذكورية (الواقعية بالطبع) على أهم المصادر التقليدية للثروة وحصص الأرض الزراعية. كما أن هذه التركيبة التقليدية للعائلة الممتدة بخاصة، من اليسير أن تسيطر السلطة عليها بمجرد ترغيب ما أو تهيب ما لرأس أو لرؤوس العائلة ذات العلاقة. ولعل هذا يظهر بأجلى ما يكون أثناء الحملات الانتخابية بمستوياتها الكثيرة. بل أكثر من هذا فإن نمطا عائليا محدثا يسود حاليا (وفى إطار سياسات الانفتاح والخصخصة)، جوانب كثيرة فى مؤسسات مالية واقتصادية عدة.

كما قد نجازف بتقديم افقراض تفسيري آخر لمسلك المشرع المصرى الذى نناقشه، فمن المعروف المتداول بين غالبية دارسى التاريخ الاجتماعى الاقتصادى المصرى ودارسى تاريخ تطوير المنظومة القانونية المصرية وتطورها منذ منتصف القرن التاسع عشر، من المعروف المتداول أن حركة تحديث التشريع والقضاء التى بزغت فى هذه الحقبة، بالانتقال من منظومة "الشريعة الغراء" إلى منظومة "التشريع الوضعى"، لم تكن من قبيل سياسات تحديث المجتمع المصرى فحسب آنذاك، فنحن نعرف أن مصر لم تعرف طوال تاريخها المديد الملكية الكاملة للأرض الزراعية، فقد عرفت "ملكية الانتفاع" دون "ملكية الرقبة"، على تفاصيل يعرفها أهل الاختصاص. ونحن نعرف - أيضا - أن ربط الاقتصاد المصرى بالأسما المالية الغربية البازغة آنذاك، لم يكن ليتم - بنجاح - بدون تحقيق الملكية الكاملة للأرض الزراعية وفاء لحقوق الدائنين العقاريين، من الرهن وحقوق الامتياز والاختصاص ونحو ذلك. فكان من الضرورى لربط الاقتصاد المصرى التابع للاقتصاد الرأسمالى العالمى المتبوع، أن تحدث هذه النقلة النوعية الضخمة، تحت ستار من المشروع التحديثى.

وإذ يكون ذلك، فإن ميدانا واحدا من ميادين العلاقات الحقوقية، ليس له علاقة وطيدة بمجريات إنفاذ هذه السياسات الاقتصادية، هذا الميدان هو "الأحوال الشخصية". فلا بأس من وجهة نظر الاقتصاد العالمى المتبوع أن يبقى هذا الميدان فى إسار أطره التقليدية ومصادره التقليدية من "الشريعة الغراء" ومن "القانون الكنسى".



وبالقطع ، فإن أطروحاتنا الافتراضية هذه ليست بالقول الفصل ، بل هي قد لا تنقسم بتمحيص دقيق. غاية ما فى الأمر ، أننا نأمل أن تثير بعض التأمل وبعض التفكير ، ونأمل - أيضا - أن تخضع لدرس دقيق فى قابل الأيام.

كما تجدر الإشارة إلى افتراض ثالث نجازف بطرحه أيضا ، لتفسير الإستراتيجية المجتمعية والثقافية الواضحة فى ميدان الوعى والرأى العام ، فيما يتعلق بقضايا تحرير المرأة ، ونبادر بالتقرير بأن الافتراض الأخير هذا ، يتصل بإستراتيجية أطر التنشئة الاجتماعية والنفسية والثقافية : وفى الأسرة وفى المدرسة وفى المجتمع الواسع بكافة قنواته. وثمة دراسات ميدانية محدودة تناولت مثل هذه الجزئيات ، تشير إلى الميل العارم نحو تسييد قيمة الذكورية على الرغم من كل المحاولات التحديثية ومن الضروري الإشارة إلى أن فشل المحاولات التحديثية - حتى إن حسنت النوايا - تعود إلى جهل مشوب بخشية جدية من التحديث والخروج عن دوائر التقليد والاتباع. كما أن التنشئة الاجتماعية الأسرية ، وتسهم فيها الأم بنصيب وافر ، تكمن فيها مخاطر جدية فى إعادة خلق الأطر التقليدية فى التنشئة ، حتى وإن كانت الأم قد تعلمت وعملت خارج المنزل ، والأغرب والأنكى حتى وإن كانت تعاني هى نفسها بوصفها أنثى من نتائج هذه التنشئة التقليدية.

وعلى ضوء هذا الافتراض الثالث ، فنحن نميل إلى تفسير إعادة خلق وتكوين الأطر التقليدية فى التنشئة (بما فيها قيم تفضيل الذكورة). ألم تر كيف أن عددا من بعض المشتغلات بحركة تحرير المرأة قد تزوجن من أزواج سبق لهم الزواج وتكوين أسر ، بالتعلل بحجة أو بأخرى فى نظرنا ، أن هذا الافتراض التفسيري الثالث والأخير ، يحل معضلة التفسير ، ويفسر ما قد يلحظ من تناقض أو لبس.

#### **المطلب الثانى - نحو تطوير الحركة الاجتماعية (فى المثال المصرى أيضا):**

فى دراسة لنا منشورة عام ١٩٧٧ فى عدد خاص عن المرأة من المجلة الاجتماعية القومية التى تصدر بالقاهرة منذ عام ١٩٦٤ ، وحتى الآن ، أشرنا إلى وجود نوع من التلازم النسبى بين ارتفاع نسب تعليم المرأة وارتفاع نسب العمل بين النساء من ناحية ، وبين بعض المكاسب للمرأة ذات الطابع التشريعى من ناحية أخرى. وقد

اعتمدت فى ذلك على عملية رصد دقيق للمقارنة بين كل من الميادين.

ونضيف - هنا - أن ثمة تلازما نسبيا هو الآخر، بين طبيعة السلطة من حيث بعض السمات الديمقراطية من ناحية، وبين أى مكاسب تشريعية يمكن أن تتحقق للمرأة من ناحية أخرى. فنحن نزعم أن السلطة التى تنحو إلى بعض الملامح الديمقراطية، تميل - فى الغالب - إلى تيارات العلمنة، بعكس السلطة الأقل ديمقراطية، فإنها تحاول رفع شعارات دينية ذات طابع سلفى تقليدى كتكئة لسلطتها المتصدعة ولإضفاء نوع من الشرعية على هذه السلطة غير المشروعة بحسب الأصل.

وإذ يكون ذلك، فإن رفع شعارات العلم والعلمنة فى الحقبة الناصرية، وإن كانت - فى معظمها - من قبيل الألعاب التكتيكية، قد أدى إلى بعض المكاسب الحقوقية للمرأة على مستوى دستور ١٩٥٦، والكثير من الوثائق الرسمية مثل الميثاق الوطنى ونحو ذلك.

ويأتى تعديل قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩٧٩، ثم إصداره من جديد عام ١٩٨٥ بدون تعديل تقريبا (تصحيحا لأوضاع دستورية شكلية فى الإصدار) - يأتى هذا التعديل التشريعى، فى إطار حركة (ولو شكلية) نحو التعددية الحزبية ومحاولة إضفاء مسحة من الشرعية ومسحة من العلمنة، بعد أن باءت محاولات احتواء الرجعية الدينية بفشل ذريع.

ونحن نعتقد أن مشروع قانون الإجراءات فى ميدان الأحوال الشخصية الذى هو فى سبيل الإصدار، مشروع جدير بالإشادة، حيث يفترض أنه يتغيا تيسير الكثير من الجوانب الإجرائية فى قضاء الأحوال الشخصية لصالح المرأة. وبالطبع فمن غير المتوقع أن يمس هذا المشروع، مسائل موضوعية؛ إذ إنه يقتصر على الإجراءات فقط.

بيد أنه من الضرورى أن نطرح سؤالا نراه واردا، ألا وهو مدى تأثير هذه الإصلاحات التشريعية الجزئية بحركة اجتماعية واسعة وحقيقية؟! نزعم أن هذه الإصلاحات ذات الطابع التشريعى، لاتزال تعبر عن جهود فردية متميزة لأفراد مستنيرين من الرجال فى مواقع مؤثرة بعينها، ولجهود فردية متميزة ومشكورة لعدد من النساء فى مواقع مؤثرة أيضا. كما تأتى هذه الإصلاحات فى إطار مرن من محاولة

التلاؤم والتكيف مع الجهود الدولية الحثيثة ذات العلاقة، وفي إطار من الاتفاقيات الدولية التي صادقت عليها الحكومة المصرية.

وبالإجمال فإن الحديث عن حركة اجتماعية عامة فاعلة ومؤثرة، لهو من قبيل التنطع ومحاولة إبراء الذمم. فنحن لا نرى على الساحة جهودا جادة حقيقية من جانب الأحزاب السياسية أو من جانب الجمعيات الأهلية، أو جانب جماعات المثقفين! وبالطبع هذا لا ينفي وجود جهود خيرة النية وحسنة الطوية، مجرد جهود فردية متشرذمة ومبعثرة هنا وهناك.

ولعل هنا تكمن الخطورة أو المخاطر المتوقعة؛ إذ يجدر الاعتراف بأن الإصلاحات التي تمت وتلك الواردة هي إصلاحات حقوقية تشريعية في المقام الأول، وهي من قبيل الإصلاحات الجزئية بيقين، وأنها لا تستند إلى قاعدة مكيئة من رأى عام واع وقوى ومستنير. بل يمكن التقرير - على العكس- أن الرأى العام، وقد أصابته الإحباطات المتتالية، أضحى في حالة واضحة من اللامبالاة والعجز. فإذا أضفنا إلى هذا أن جانبا قد يكون غالبا من الرأى العام، يخضع لتزييف دءوب ومستمر من جانب قوى ظلامية رجعية بالغة القوة والجهالة معا، إذا أضفنا ذلك، فإن هذه المكاسب التشريعية (وإن كانت متواضعة)، عرضة لانتكاس متوقع.

وإذ يكون ذلك، فإن الدعوة إلى تعظيم حركة "تحرير المرأة"، بالتخلي عن النخبوية واتساع قواعدها وقياداتها لتضم ملايين الكادحين الشرفاء رجالا ونساء، بربط قضية "تحرير المرأة" بقضايا "تحرير المواطن" وتحرير الأمة، لكفيل بأن يجعل هذه الحركة أكثر شعبية وأصلب جماهيريا، ويجعلها ترسا فاعلا من بين تروس حركة اجتماعية واسعة ونشيطة، للنضال ضد علل الأمة وأدوائها الحادة والمزمنة، ولربما اتسع الأمل ليشمل تلك العلاقة العضلة ذات الأبعاد المتشابكة والمربكة: العلاقة بين الشعب والسلطة.



---

## رؤى مستقبلية لمركز المرأة المصرية

هدى محمد بدران

---

يشكل التفكير فى المستقبل جزءاً مهماً من حياتنا، سواء أكان هذا المستقبل بضعة دقائق أم أياماً أم شهوراً أم سنين قادمة؛ لذا يحاول الدارسون معرفة، ليس فقط ما يحدث فى الحاضر، بل يحاولون كذلك معرفة المتوقع أن يحدث. وبمعنى أدق هم يحاولون معرفة ما يمكن أن يحدث فى المستقبل تحت ظروف معينة. ويدرك العاقلون أن شكل المستقبل يتوقف على تصرفاتنا فى الحاضر؛ ولذلك يجب أن نكون على وعى بما نفعله وبما يفعله غيرنا فى الوقت الحالى، وما يمكن أن تؤدي إليه هذه الأفعال. يجب أن نعرف نتائج أعمالنا ونتائج أعمال غيرنا وردود الفعل لكل هذه الأعمال، وأن نعرف كذلك ماهية الظروف والقوى المحيطة بنا التى تفرض نفسها علينا ولا نستطيع التحكم فيها. ومعرفة المستقبل وصناعته ليست بالأمر السهل، ولا يمكن الحديث عن المستقبل كما نتحدث عن الماضى فى صورة حقائق، ولكن يمكن القول إن هناك اختيارات فى الحاضر تؤدي إلى احتمالات فى المستقبل.

وتحاول هذه الورقة الوصول إلى رؤى مستقبلية لمركز المرأة المصرية فى المجتمع من خلال استعراض مركزها الحاضر، وما يمكن أن يحدث لهذا المركز إذا استمرت الظروف والبيئة المحيطة بها دون تغيير، وما يمكن أن يحدث إذا أصاب هذه البيئة أنواع من التغيير. وستأخذ الورقة فى الحسبان ما يمر به العالم ومصر من تغييرات وانعكاس على مركز المرأة.

### أولاً : المركز الحالى للمرأة المصرية

مضت حتى الآن أربع سنوات منذ انعقاد المؤتمر العالمى الرابع للمرأة، ومضت ثلاث منذ انعقاد الاجتماع الوزارى العربى. وأدت التغييرات التى مر بها العالم والمجتمع العربى إلى تطور وتحديد أدق للكثير من القضايا، ومن بينها قضايا المرأة،



وأصبح واضحاً لدى غالبية الدول ومن بينها مصر، أن القضية الأساسية والأصلية للمرأة تكمن في طبيعة عملية إدارة شئون المجتمع والدولة (Governance) التي لا تعطى للمرأة موقعا ومركزا مؤثرا فيها. ويعبر عن هذا الموقع الضعيف تواجهها الواهى من حيث الحجم والمستوى داخل مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة، وعدم قدرتها على توجيه هذه المؤسسات للتعبير عن مصالحها. ويأتى هذا التواجد الواهى نتيجة لعدم امتلاكها لنفوذ وقوة يعمل حسابها، ويفرض تواجد قوى لها فى مؤسسات الحكومة أو القطاع الخاص أو المجتمع المدنى.

تحتل المرأة عدداً محدوداً من المقاعد فى المؤسسات التشريعية والمجالس المحلية، ويصعب بهذا الشكل تعديل بعض القوانين المجحفة لبعض حقوق المرأة، مثل: حرمان أولادها، حين تتزوج من أجنبى، من الحصول على الجنسية، ومثل: إعطاء الحق القانونى فى منعها من السفر. وبالنسبة للمؤسسة القضائية لم تصل المرأة المصرية إلى كرسى القضاء، بالرغم من عدم وجود مبرر لذلك فى الشريعة أو الدستور، وبالرغم من وصول المرأة فى دول أخرى عربية إلى هذا المنصب. ولا تزال مشاركة المرأة المصرية متدنية فى المستويات العليا للمؤسسة التنفيذية. ولما كانت الحكومة هى التى تستخدم أكبر عدد من النساء، فإن نسبة من يشغلن مناصب عليا فى وظائف الحكومة إلى إجمالى المشتغلات يظل ضعيفا للغاية. ولما كان شغل المناصب العليا بالحكومة يتم بالاختيار، فإن العوامل الثقافية تلعب دورا كبيرا فى حجب هذه المناصب عن المرأة.

هناك بجانب المؤسسات الحكومية الرسمية التى تشترك فى إدارة شئون المجتمع والدولة مباشرة، مؤسسات أخرى حكومية تشترك بطريقة غير مباشرة فى إدارة شئون المجتمع، ومن أهمها: المؤسسة الإعلامية بقنواتها المختلفة. ولا شك أن الدور الذى تلعبه هذه المؤسسة يزداد قوة مع الثورة التى تحدث فى المعلومات وسهولة نقلها وتدفقها. وبالرغم من ارتفاع نسبة النساء العاملات فى هذه المؤسسة؛ فإن الشكوى شديدة من الصورة التى تعكسها للمرأة، ومن غياب أى سياسة لتغيير ثقافة أو ذهنية التمييز ضد المرأة بشكل أو بآخر فى المجتمع. وفى مصر على وجه الخصوص وصلت المرأة إلى المستويات العليا للإدارة بجهازى التليفزيون والإذاعة دون أن يؤدى ذلك إلى أثر ملموس فى توجهات هذه الأجهزة بالشكل المطلوب.

ويثير وضع المؤسسة الدينية فى عملية إدارة شئون المجتمع والدولة كثير من التساؤلات، فالأزهر مثلاً يبدو كجزء من المؤسسة الحاكمة وكذلك دار الإفتاء بمصر وربما الكنيسة القبطية، ولهذه المؤسسات دور فى إصباح الشرعية على سياسات وقرارات وتوجهات مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة، ولها مواقف بالنسبة لقضايا معينة تأخذها الدولة فى الحسبان بالنسبة لقضايا عامة ولقضايا المرأة بشكل خاص. وبالرغم من إنصاف الإسلام للمرأة والإصرار على ذلك فى الخطاب الدينى فى المناسبات المختلفة، فإن هناك ميلاً لتفسير الشريعة أحياناً كثيرة وشرحها بشكل يحد من حقها فى المشاركة فى إدارة شئون المجتمع. وهناك قوى دينية متمثلة فى الجماعات الإسلامية المعروفة بتصوراتها لدور المرأة، ومن الصعب معرفة ما إذا كانت المؤسسة الدينية الرسمية تختلف وتتناقض مع هذه الجماعات أو تتفق معها فيما يخص قضية المرأة.

وبالرغم من وجود داعيات يقمن بالوعظ للسيدات فى المساجد والمنازل، فإن الخطاب الدينى الرسمى يوجه دائماً بواسطة رجال الدين من خلال قنوات الإعلام ومن فوق منابر المساجد وفى الندوات العامة؛ ذلك لأن المؤسسة الدينية ذكورية لا مشاركة حقيقية للمرأة فى ممارستها لشئون المجتمع من خلال هذه المؤسسة.

تدل البيانات المتاحة عن عمالة النساء على انخفاض معدلات مساهمتهم فى الأنشطة الاقتصادية بشكل عام، مع الأخذ فى الحسبان عدم دقة هذه البيانات، خصوصاً فيما يتعلق بمساهمة المرأة فى القطاع غير الرسمى ونشاطها الخاص برعاية الأسرة والعمل فى المزارع وغيرها من الوظائف التى لا ينتج عنها خدمات قابلة للقياس. وبالنسبة للقطاع الخاص يرى أصحاب الأعمال أن هناك مشكلات كثيرة متعلقة بتوظيف النساء، منها: تركهن العمل بعد الزواج والإنجاب، ومنها: تكبد العمل تكاليف معينة، مثل: إجازات الأمومة ورعاية الأطفال. وهناك كتابات عدة تشير إلى أن سياسات الخصخصة والاستغناء عن العمالة الزائدة يؤثر بشكل سلبى على عمالة النساء فى القطاع الخاص، ومن ثم غياب أكبر لهن فى إدارة المجتمع والدولة من خلال هذا القطاع.

وبالنسبة للمجتمع المدني فإن المرأة مستبعدة من الساحة السياسية إلى حد بعيد، وتنعكس نظرة الأحزاب لدور المرأة السياسى بشكل واضح فى العمليات الانتخابية، حيث تحجم كل الأحزاب عن ترشيح عدد مناسب من العضوات ومساندتهن للوصول إلى المقاعد فى المجالس النيابية. أما بالنسبة للجمعيات الأهلية فتشارك المرأة فى عضوية هذه الجمعيات بحجم كبير وتشارك الرجل فى عضوية مجالس إدارتها، كما ترأس المجلس فى عدد لا بأس به من الجمعيات. وتظل مشاركة المرأة فى النقابات العمالية والمهنية ضعيفة.

لعل ما سبق ذكره يلقي ضوءاً على مركز المرأة المصرية الضعيف فى مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة، الذى لا يسمح بالمشاركة الحقيقية فى عملية إدارة هذه الشئون. ويأتى هذا الضعف بسبب عدم استنادها إلى قاعدة من النفوذ تمكنها من الوجود فى تلك المؤسسات المسئولة عن عملية إدارة شئون المجتمع، سواء التابعة للحكومة أو القطاع الخاص أو المجتمع المدني. ويمكن القول بأن مصادر النفوذ الأساسية لأى جماعة فى المجتمع هى حجم الجماعة ومدى تنظيمها والموارد التى تملكها.

تملك المرأة المصرية المصدر الأول للنفوذ، وهو الحجم فى المجتمع؛ إذ تدل الإحصاءات على أن النساء يشكلن نصف السكان. أما من الناحية التنظيمية فلا يوجد فى مصر تنظيم نسائى شعبى يستطيع فرض وجود المرأة فى مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة، كذلك لا تستخدم النساء العضوات فى الأحزاب والنقابات هذه التنظيمات العامة للمجتمع المدني فى المطالبة بحقوقهن أو الدخول فى مناورات مع الحكومة أو القطاع الخاص لهذا الغرض. وتشهد المرأة بعض النفوذ من خلال الشبكات التى كونتها المرأة العربية. وبالنسبة للموارد التى تملكها المرأة المصرية وأهمها الموارد المادية، فلا تتوفر بيانات ودراسات وافية تحدد مدى شيوع الفقر بين الإناث المصريات - وإن كان هناك ما يسمى بتأنيث ظاهرة الفقر تنتشر بشكل واسع. ويرتبط ذلك بعوامل مختلفة مثل: مستوى التعليم، وفرص العمل، والثقافة السائدة، ونظام الإرث، وسياسات المؤسسات المالية وإجراءاتها بالنسبة للقروض والائتمان. وخلاصة القول إن المرأة لا تملك فى الوقت الحاضر من النفوذ القدر الذى يمكنها من فرض وجودها فى



المؤسسات التى تدير شئون المجتمع والدولة؛ ولذا لا تؤخذ مصالحها حالياً فى الحسبان بالمساواة مع مصالح الرجل فى عملية الإدارة؛ لغيابها عن المشاركة فى اتخاذ القرارات التى تضعها تلك المؤسسات.

### **بداية قرن جديد ورؤى مستقبلية حول مركز المرأة فى ضوء متغيراته**

نشهد ونحن نودع القرن الحالى تغييرا كيفيا على الصعيد العالمى ينعكس على جميع البلاد بدرجات متفاوتة. ويعتقد الكثيرون أننا نخطو ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين نحو مجتمع جديد له ملامحه ومميزاته التى تشكلت خلال القرن الحالى وبدت واضحة بكل أبعادها بنهايته. واستخدمت مصطلحات ومفاهيم جديدة لوصف ما يحدث من تغير، منها: العولمة، والكوكبة، والكونية\*. وسنحاول فى هذا الجزء من الورقة تصور احتمالات التغير فى مركز المرأة المصرية مع دخولنا القرن الواحد والعشرين، وفى ضوء ملامح المجتمع الجديد وخصائصه. لاشك أن أى تغيير يحمل معه تحديات معينة، كما يحمل أيضا بعض الفرص، ومن المفيد الاستعداد لكلاهما. نشأ هذا المجتمع الجديد؛ نتيجة لتغير فى شكل العلاقات الخاصة بالإنتاج وعلاقات السلطة والنفوذ والعلاقات الاجتماعية وتغير أساسى فى مفاهيم الوقت ومفاهيم المكان. تغيرت علاقات الإنتاج تقنيا واجتماعيا فى إطار النظام الرأسمالى، وأخذت شكلا مختلفا عما كانت عليه من قبل، إذ تحولت إلى نظام رأسمالى يسميه البعض برأسمالية المعلومات والمعرفة، ويسميه البعض الآخر بالرأسمالية الكوكبية مشيرين بذلك إلى ظهور الشركات متعددة الجنسية التى يتعدى نشاطها الحدود الدولية ويشارك فى رأسمالها وعمالها وفى التسويق والبحث شركات موجودة فى بلاد مختلفة، وتتطلب إدارتها ثورة فى مجال الاتصال والمعلومات. ولهذه الرأسمالية أبعادها الخاصة بالإنتاج والعمل ورأس المال، كما أن لها أثراً فى العلاقات بين فئات المجتمع وجماعاته وطبقاته.

---

(\*) إسماعيل صبرى عبد الله: "الكوكبة الرأسمالية العالمية فى مرحلة ما بعد الإمبريالية"، دراسة غير منشورة، منتدى العالم الثالث، القاهرة، مايو ١٩٩٧م، ص ٢.



ويوجه الاقتصاد الرأسمالى المعلوماتى عمليتان أساسيتان، هما: الإنتاج والتنافس. ويستند الإنتاج على الابتكار، ويستند التنافس إلى المرونة؛ لذا يرتبط تطور الوحدات الإنتاجية بمستوياتها وأشكالها المختلفة بعلاقاتها الإنتاجية وتوجيهها لتعظيم قدرتها على الابتكار والمرونة، ويصبح توفير المعلومات والتكنولوجيا والقدرة الثقافية على استخدامها أمرا أساسيا فى العملية الإنتاجية، كما تصبح العملية التنسيقية والتكيف السريع هدفا أساسيا وضرورة للتنظيم والإدارة الناجحة. ومن خلال هذا النظام الجديد للإنتاج يعاد توصيف دور العامل فى العملية الإنتاجية، ويفرق بين العمل العادى التقليدى والعامل المؤهل سريع التكيف للتغيير. والأساس فى هذه التفرقة ليس فقط مستوى التعليم، ولكن أيضا القدرة على التعلم المستمر، أى اكتساب المعرفة والمعلومات. وهناك فرق بين المهارات والتعلم، إذ تفقد المهارات قيمتها بتغير التكنولوجيا والشكل التنظيمى للوحدة الإنتاجية، أما التعلم فهو العملية التى تمكن العامل من التعرف على أنواع المهارات الجديدة المتغيرة للأعمال المختلفة والقدرة على اكتساب هذه المهارات الجديدة، فإذا وجد العامل المؤهل فى التنظيم والبيئة المناسبة فإنه يمكن أن يتكيف ويكتسب باستمرار مهارات جديدة تتناسب مع التغيير الذى تمر به العملية الإنتاجية. أما العامل التقليدى فهو غير العامل المتعلم، إنه يوكل إليه مهمة محددة ولكنه لا يملك القدرة على إعادة برمجة هذه المهمة بشكل مختلف متغير، ولا تتطلب المهمة الموكلة إليه معلومات أو معرفة تتعدى قدرته على استقبال التعليمات وتنفيذها. مثل هذا العامل يمكن استبداله بأى شخص آخر من المجتمع نفسه أو من بلد آخر أو حتى بآلة من الآلات. وبالرغم من صعوبة الاستغناء عن هذا النوع من العمالة كمجموعة وكفئة وقطاع كامل، فإن من الممكن الاستغناء عنهم كأفراد؛ لأن القيمة المضافة بوساطة أى منهم للمؤسسة بسيطة.

ولتحقيق المرونة فى إدارة المشروعات عدة متطلبات، منها: اتخاذ الشركات التابعة كجزء من شبكات الشركات الكبرى، ومنها: ساعات عمل مرنة، ومنها: التنوع فى أشكال العمل وترتيباته؛ لتشمل عمل الفرد وتبادل التعاقد من الباطن .. وغير ذلك من الأشكال.

ويؤدى ذلك إلى لا مركزية فى العمل مع تنسيق وتفرد. ويظل الاقتصاد المعلوماتى اقتصادا رأسماليا أكثر من أى اقتصاد سابق، ولكن يتغير شكل رأس المال كما تغير شكل العامل. ويظل مبدأ الإنتاج بهدف الربح وتوزيع الربح على أساس حقوق الملكية قائما. ولكن تختلف طريقة توزيع الأرباح ويختلف تعريف الرأسماليين ليشمل ذلك ثلاثة مستويات: أما المستوى الأول فيختص بمن لهم حق الملكية وهم أصحاب الأسهم فى الشركات المختلفة، والأسر المالكة للشركات، وهو شكل للرأسمالية لا يزال موجودا فى بعض الدول، وأصحاب الأعمال ممن يملكون وسائل الإنتاج وعقولهم هى الرأسمال الأساسى. أما المستوى الثانى فيتمثل فى طبقة المديرين الذين يوجهون رأس المال لصالح أصحاب الأسهم. وأما المستوى الثالث فهو سوق البورصات العالمية. فى هذه الأسواق تتقارب كل الأرباح من مختلف المصادر باحثة عن زيادة، حيث حدود الربح فى الأوراق المالية وفى السندات أعلى بكثير من الاستثمارات المباشرة. وليس هذا معيبا إذا كانت هناك قواعد، وإذا ما تفادت الإدارة الحكيمة والتكنولوجيا السليمة الانهيار الدرامى للسوق، وإذا أصبحت الخسارة البسيطة لرأسمال البعض مكسبا لآخرين فيتحقق التوازن بعد ذلك. والفرق بين الربح الناتج من العملية الإنتاجية للسلع والخدمات والربح الناتج من عمليات الاستثمار فى سوق الأوراق المالية، أن رأس مال الأفراد بكل أنواعه يصبح معتمدا على الاستثمار فى السوق العالمية المالية؛ ولهذا فهى تشكل وشبكة الإدارة المتصلة بها مجموعة رأس المال الحقيقى والتراكم الكلى له. وتستخدم المصانع بأنواعها والسماصرة والمنتجون ومقدمو الخدمات والحكومة شبكات السوق المالية بوصفها مستودعا لأرباحهم، وبوصفها مصدرا محتملا لزيادة أرباحهم. بهذا الشكل تصبح الشبكات العالمية المالية العصب الأساسى للرأسمالية المعلوماتية. لهذا كله أثره على العلاقات الاجتماعية وعلى تركيبة الطبقات الاجتماعية؛ إذ يميل النظام الجديد إلى زيادة التفاوت فى الدخل وفى المستوى الاجتماعى بين الناس وإلى الانقسام إلى قطبين متباعدين بمعنى نمو الطبقة العليا والدنيا فى الوقت نفسه. ينتج هذا من الاختلاف الجذرى بين العمال التقليديين والعمال المتعلمين المؤهلين، ومن ظاهرة التفرد وضعف التنظيمات الجماعية لهم وسهولة الاستغناء عن القوى

العاملة الضعيفة، ومن الغياب التدريجي بدولة الرفاهية وتقلص دور الحكومة ورفع الدعم عن المحتاجين. ويميل المجتمع الجديد أيضا إلى الاستغناء عن بعض جماعات المجتمع وعدهم خارج التنظيمات؛ إذ يصبح جزءا متزايدا من الناس لا أهمية لهم كمنتجين أو مستهلكين. وتنتشر العمالة المؤقتة غير المستقرة التي لا تستطيع الدخول في مساومات مع أصحاب العمل. ويؤدي هذا إلى أزمة في حياة الأسر وبطالة مقنعة وإلى المرض والانحراف أحيانا، ومن ثم إلى سقوط وإغفال مجموعات من الناس وطردهم اجتماعيا خارج التنظيمات Social Exclusion. والانشقاق الحقيقي في المجتمع الجديد وعصر المعلومات يعبر عنه أولا من خلال التفتت الداخلي في تنظيم العمل بين العمال المؤهلين المتعلمين الذين يسهل استبدالهم، وثانيا من خلال الطرد الاجتماعي لجماعات يمكن حتى تجاهلهم، وثالثا من خلال الفصل بين المنطق الذي يحكم تحرك رأس المال في الشبكات العالية والقيمة الإنسانية لحياة العمال.

وتتغير أيضا علاقات القوة والنفوذ في المجتمع في ضوء الأزمة التي تمر بها الدولة بوصفها وحدة لها سيادتها، وما يتصل بها من أزمة الديمقراطية السياسية. تضعف قدرة الحكومة على تنفيذ قراراتها أو تحقيق وعودها بالرفاهية، وتثار الأسئلة حول سلطتها وشرعيتها. ولأن الديمقراطية النيابية مبنية على أساس سيادة الدولة؛ فإن اهتزاز السيادة وحدودها يؤدي إلى عدم الثقة في عملية اختيار الناس لمن يمثلهم. وتؤدي عالية رأس المال، وتعدد مؤسسات النفوذ والقوة، ولا مركزية السلطة إلى هندسة جديدة للقوى والنفوذ قد يخلق شكلا جديدا للدولة يسميه البعض بدولة الشبكات\*، في هذه الدولة يحاول المواطنون فرض قيمهم ومصالحهم من خلال انتمائهم إلى شبكات العلاقات المختلفة على جميع المستويات وأحيانا خارج البلد الذي يعيشون فيه. وبهذا الشكل تختلف السياسة عما كانت عليه من قبل، حيث كانت الطبقات الاجتماعية لها قواعد الشعبية التي تحركها أيديولوجيات وقيادات حزبية معينة، وتصبح في عصر المعلومات تحت سيطرة وسائل الإعلام، يميزها علاقات قوى

---

(\*) Manual Castells "End Of Millennium" Blackwell Publishers Inc. Oxford, UK 1998 P.340-345



ونفوذ ذات أشكال مختلفة ومتغيرة، وتحركها مناورات وقيادات ونواب عن الشعب لا يمثلون فى الحقيقة إلا أنفسهم. ويصبح هذا كله مكونا مهما للثقافة ينعكس فى سلوك الناس وفى التنظيمات وفى القرارات كلها بما فى ذلك القرارات السياسية. وتتكون مجموعة من الصفوة فى الوقت الذى يملك أفرادها النفوذ حيث يستغلون مناصبهم السياسية المرموقة فى الحصول على الموارد المادية والاتصالات والعلاقات العامة.

ويتميز المجتمع الجديد أيضا بحركات اجتماعية ثقافية، يدور بعضها حول التنظيم الأسرى والعلاقات داخله. وهناك محاولات لاستخدام مفهوم النوع بدل مفهوم الجنس. وبينما يوجد آباء الآن يلعبون دورا مهما فى تنشئة أطفالهم، توجد نساء كثيرات يتحملن المسؤولية الأساسية فى إعالة أسرهن سواء كن متزوجات أو غير متزوجات. ولاشك أن الحركة النسائية العالمية تشكل أزمة ومشكلة للنظام الأبوى فى الأسرة وفى الاقتصاد وفى كل مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة. وليس من المستغرب أن تؤدى الحركة وانتشارها إلى زيادة وعى المرأة بالظلم الواقع عليها وإلى تحدٍ جماعى قوى من النساء. وقد بدأ بعض الرجال فعلا يدركون أن عليهم المشاركة فى الحقوق والمسؤوليات، وهو إدراك ضرورى بوصفه أساساً لمجتمع متنور؛ إذ تصبح الأسرة مصدر الأمن النفسى والمادى للناس فى عالم تنقلص فيه دور الحكومة ويعاد تشكيل المجتمع المدنى.

وتختلط التغيرات فى علاقات الإنتاج وفى علاقات النفوذ والقوة وفى العلاقات الاجتماعية ببعضها داخل المجتمع الجديد؛ لتؤدى إلى التغيرات فى الأساس المادى للحياة الاجتماعية والمكان والزمان. وتتخطى الإنجازات التكنولوجية حاجز الوقت، فيتحرك رأس المال ويدور ويعلو النفوذ ويتحكم، وتخترق وسائل الاتصال الإلكترونية ثقافات الناس فى الأماكن البعيدة. وتتشكل قيم المجتمعات فى الوقت نفسه، وبشكل غير متسلسل ليس له علاقة بالخبرات أو نواحي الحياة فى أى من هذه المجتمعات. وتظهر قيم واهتمامات على شبكات الإنترنت ووسائل الإعلام الإلكترونية متخطية حدود الزمن ولا علاقة لها بالماضى أو المستقبل. وتمتزج التعبيرات من أماكن متعددة فى بيان واحد يعاد ترتيبه باستمرار؛ لكى يُرسل فى أى وقت، ولأى مكان تبعا



لاهتمام الراسل ومزاج المستقبل. هذه الثقافة التي يسميها البعض ثقافة اعتبارية أو ثقافة "الكوكلة" نسبة إلى الكوكاكولا، أصبحت حقيقة في غياب حدود المكان والزمان في عالم تتدفق وتتحرك فيه المعلومات.

وتنشأ في المجتمع الجديد حركات اجتماعية وثقافية تعتنق منذ البداية منطقا اجتماعيا مغايرا للقواعد والمبادئ التي تستند إليها منظماتها، ومؤسساتها، فتفصل هذه الحركات لتبنى مؤسساتها الخاصة، ليس من القاعدة إلى القمة ولكن من الداخل إلى الخارج محددة لمن تنتمي إليها ومن لا تنتمي. وقد تنعزل جماعات الصفوة داخل شبكة خاصة بهم من الاتصالات والمعلومات المتدفقة، وقد تظل خبرة بعض الناس محددة ومنعزلة كجماعات مهشمة داخل النظام، مما يؤدي إلى انتشار ظاهرة العنف اللامعقول. وقد تحاول الجماعات مهشمة في المجتمع الرد على عزلهم بطريقتين: إما الدخول في لعبة الرأسمالية العالمية من خلال اقتصاد الجريمة، وإما تصديهم للمجتمع ومحاولة فرض قيمهم وتهميش المجتمع، كما تحاول جماعات الإرهاب في الجزائر وأفغانستان.

يحكم الاقتصاد العالمي مجموعة من المؤسسات متعددة الجنسية المتشابكة مع بعضها، ومحور هذه الشبكة مجموعة الـ G7 التي ينضم إليها آخرون، وأداتها صندوق النقد والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية. وتسهم التجمعات غير الرسمية مثل مؤتمر دافوس DAVOS في خلق ارتباطات بين الصفوة العالمية. ولا تختفى الدولة في هذا المجتمع الجديد ولكن يقل نفوذها، وقد تقوى الحكومة المحلية وأجهزتها لدخول والتعامل مع الشبكات العالمية للمال والمعلومات.

نلمس هذه الملامح والخصائص التي تميز المجتمع الجديد على مختلف المستويات العالمية والإقليمية والقطرية بدرجات متفاوتة كما سبق أن قلنا، ومنذ تحركت دول عربية كثيرة صوب تطبيق برامج التكيف الهيكلي، واتخذت خطوات واسعة في عملية التحرير الاقتصادي والخصخصة والانفتاح على التجارة الدولية، وأدى الخضوع إلى أحكام السوق إلى معدلات بطالة مرتفعة؛ حيث تزايدت معدلات من يبحثون عن العمل باطراد وبنسب أعلى من نسب الزيادة في فرص العمل، وتدل

الإحصاءات على تزايد أعداد الفقراء فى الدول العربية، وتزداد الفجوة بين الأغنياء والفقراء بين الدول وبعضها وداخل الدولة الواحدة. وتبرز بعض الفئات السكانية التى تعاني أكثر من غيرها؛ لتهميش المجتمع لها، ولانعدام فرصها فى الحصول على المؤهلات والعمل والأراضى والأصول الإنتاجية. وينطبق هذا بشكل خاص على الإناث. وبالرغم من اعتقاد البعض أن هناك تراجعاً فى هذه الملامح والخصائص نتيجة لبعض التغيرات فى فكر المجتمع الأوروبى واحتمال ظهور ما يسمونه بالطريق الثالث، فإن الشواهد تدل على أن هذه التراجعات لن تكون حقيقية على المدى القريب.

ويصبح السؤال الآن : ما هو التصور والرؤية لما سيكون عليه حال المرأة المصرية فى القرن القادم فى ضوء التغيرات على الساحة العالمية التى وصفناها ؟

وبالرغم من صعوبة الإجابة عن هذا السؤال، فإنه انطلاقاً من الحاضر يمكن استشراف رؤية محتملة للوضع المستقبلى للمرأة: الرؤية الأولى تفترض امتداد الاتجاهات الحاضرة الأساسية بالنسبة لحالة المجتمع ككل ومركز المرأة فيه، ويمكن تسميتها بالرؤية المرجعية. أما الرؤية الأخرى تفترض أنواعاً من التدخل لإجراء تعديلات جوهرية مرغوبة فى طريقة إدارة المجتمع والدولة بما ينعكس بشكل أو بآخر على وضع المرأة فيه.

### الرؤية المرجعية

فى ظل الأوضاع الاقتصادية الحاضرة والمنظورة متمثلة فى ازدياد عدد المتدققين الجدد إلى سوق العمل بمعدلات أعلى من معدلات النمو الاقتصادى، تبدو آفاق العمالة وسوق الاستخدام قاتمة بالنسبة للإناث بشكل خاص.

ففى ضوء ما ذكرناه من صفات ومؤهلات يتطلبها النظام الرأسمالى المعلوماتى فى العامل، تقلص فرص الإناث فى الانضمام إلى سوق العمل، ويبقى جزء كبير ممن استطعن الحصول على بعض الفرص كجزء كبير من قطاع العمال التقليديين الذى يمكن الاستغناء عن أفرادهم بسهولة؛ لتعذر وصولهن إلى مستوى العامل المتعلم سريع التكيف القادر على الابتكار والتنافس واتخاذ القرار على خط الإنتاج. ويرتبط ذلك بعدة عوامل من أهمها: ارتفاع نسبة الأمية بين النساء، واستمرار معدلات التسرب العالية بين

الطالبات فى مرحلة التعليم الأساسى، مما يعطل المجهودات المبذولة للقضاء على الأمية، بل هناك بعض التوقعات بأن تقل معدلات اكتساب الإناث للتعليم الأساسى؛ نتيجة لارتفاع تكلفة التعليم وعجز الأسر الفقيرة عن تغطية هذه التكاليف والاكتفاء بتعليم الذكور إذا سمح الحال. وبجانب العيوب المعروفة فى نظام التعليم هناك اتجاه من جانب الطالبات للتوجه إلى النظرية والإنسانية بدرجة أكبر من الدراسات العلمية والتكنولوجية والإدارية المطلوبة فى سوق العمل. ويظل القطاع الخاص، وهو المسئول بشكل أساسى عن توفير فرص العمل، يفضل تعيين الذكور؛ حتى لا يتحمل إجازات الأمومة أو الالتزام بتوفير خدمات رعاية الأطفال التى فرضها القانون عند تواجد عدد معين من العاملات ولما كانت المرأة تتحمل العبء الأكبر من المسئوليات الأسرية والمنزلية بجانب عملها خارج المنزل. وفي غياب الخدمات التى تساندها فى تحمل المسئوليتين، يصعب على العاملات الالتحاق ببرامج التدريب وإعادة التدريب لصقل مهاراتهم واكتساب مهارات جديدة باستمرار، مما يتطلبه نظام الإنتاج فى المجتمع الجديد. ومع تقلص دور الدولة وعدم قدرتها على فرض أنواع من المساندة للمرأة العاملة فى القطاع الخاص. واتجاه هذا القطاع الأساسى نحو زيادة الربح، ومع انكماش فرص الاستخدام - يزداد تهميش المرأة فى القطاع الخاص بماله من دور فى عملية إدارة شئون المجتمع والدولة. ولما كان العمل محمداً أساسياً لدخول بالنسبة للمرأة، فإن معنى ذلك تدنى حصة المرأة من الدخل المكتسب وانتشار ظاهرة تأنيث الفقر بشكل أوسع. ومن الصعب تصور إمكانية قطاع كبير من النساء الانضمام إلى أصحاب الأسهم فى الشركات المختلفة أو إلى امتلاك بعض الشركات. ومن الصعب أيضاً تصور وصول أعداد منهن إلى مناصب الإدارة العليا فى بعض الشركات أو الاشتغال بالمضاربة فى سوق البورصة.

ومن المتوقع أن يستمر الطلب إلى حد ما على المرأة لكى تشغل وظائف السكرتارية، خاصة فى القطاع الخاص، وتستجد فرص عمل أيضاً فى بعض الشركات ذات الشبكات فى الدول المختلفة وبخاصة فى صناعة الملابس. وقد يساعدها نظام ساعات العمل المرن على الحصول على بعض الوظائف. على أنها تظل داخل قطاع



التمال التآليدين الذين يمكن الاستغناء عنهم بسهولة. باختصار فإن هذه الرؤية المرجعية تعنى زيادة البطالة بشكل عام، وبين النساء بدرجة أكبر وينخفض مستوى حصتهن من الدخل ومن ثم قدرتهن على الاستقلال الاقتصادى الذى يشكل ركنا أساسيا فى قاعدة النفوذ التى يمكن الاستناد إليها فى المشاركة فى عملية إدارة شئون المجتمع والدولة.

ويرتكز نفوذ أى جماعة من جماعات المجتمع أيضا على قدرتها التنظيمية سواء داخل تنظيم عام أو تنظيم خاص بها. لهذا عددنا المجتمع المدنى شريكا فى عملية إدارة شئون المجتمع والدولة. ومن المهم تصور ما سيكون عليه وضع المرأة داخل تنظيمات المجتمع المدنى فى ضوء الإطار المرجعي. ومن الصعب الاعتقاد أن المرأة قادرة على زيادة عددها فى الأحزاب السياسية أو الوصول إلى مناصب قيادية بهذه الأحزاب؛ إذ يعنى هذا استعداد الأحزاب لترشيحها فى عملية الانتخاب وتحمل تكاليف مساعدتها على النجاح نظرا لضعف الإمكانيات المادية لدى الغالبية من النساء، هذا علاوة على غياب المهارات اللازمة للعبة السياسية خاصة فى ضوء التغير فى مجال السياسة والنفوذ الذى يفرضه المجتمع الجديد. هذا بجانب استمرار المناخ العام والثقافة السائدة والتميزة بالنعصب ضد المرأة. وفى غياب حركة نسائية لا يوجد أى جهة تمارس ضغطا على الأحزاب؛ لكى تفسح المجال للمرأة لتأخذ المساحة المناسبة أو المناصب العالية. ولتمثيل الحركة النسائية داخل الحزب. ولن تستطيع النساء منفردات اقتحام هذه الساحة. أما بالنسبة للنقابات العمالية والمهنية فمن المتوقع أن يودى تهميش المرأة فى القطاع الخاص إلى تقلص حجمها فى هذه النقابات، وإلى تجمد عدد المناصب القيادية التى تشغلها فى هذه التنظيمات إن لم يقل عددا، خاصة فى ضوء الضعف العام الذى يصيب الحركة النقابية كما سبق وصفه. وقد يختلف الحال بعض الشيء بالنسبة لوجود المرأة فى الجمعيات الأهلية وبالنسبة لاهتمام هذه الجمعيات بقضايا المرأة، فهناك حركة نشطة من قبل الهيئات الدولية والإقليمية لمتابعة قرارات بكين تشارك فيها هذه الجمعيات، وتكون فيما بينها شبكات تساند بعضها على المستوى القطرى وتتصل بغيرها فى الخارج مما يكسبها بعض النفوذ. وتستطيع هذه



الشبكات بما لها من مكانة فى المجتمع الجديد لفت نظر الحكومات والقطاع الخاص إلى أهمية مشاركة المرأة فى إدارة شئون المجتمع والدولة. فى الوقت نفسه يقلل من قدرة هذه الجمعيات اعتمادها على التمويل الأجنبى وإمكانية التوقف عن النشاط إذا انقطع هذا التمويل، مع عدم قدرتها على تأمين تأييد المجتمع المحلى وتمويله لها. ومن غير المتوقع أن تقوى التنظيمات النسائية فى شكل اتحاد نسائى إذا استمرت كما هى، بالرغم من اتساع عضويتها وشمولها المناطق المختلفة بأنحاء الدولة؛ إذ تعتمد كل هذه الشبكات تقريباً على الدعم الخارجى وتستند فى نشاطها إلى مدى هذا الدعم.

ويرتبط ما سيكون عليه حال المرأة فى مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة فى القطاع الحكومى إلى حد كبير، بمركزها فى القطاع الخاص وفى المجتمع المدنى كما وصفناه. فمن الصعب أن يزداد عدد النساء فى المجالس النيابية أو يشغلن عدداً أكبر من المناصب القيادية بها دون وجودهن بقوة فى الأحزاب، ودون مساندة الأحزاب لهن عند الترشيح للانتخابات وللغز فى هذه الانتخابات. أما بالنسبة للمؤسسة القضائية فقد تصل المرأة إلى كرسى القضاء نتيجة للحملة التى تقودها بعض الجمعيات الأهلية.

ومن الصعب تصور حدوث تغيير جذرى فى القوانين الحالية وخاصة قوانين الأحوال الشخصية لإلغاء التمييز الواقع ضدها فى هذه القوانين، وإن كان من الممكن تسهيل بعض الإجراءات القانونية المرتبطة بالتقاضى لصالح المرأة. أما بالنسبة للمؤسسة التنفيذية فقد يزداد عدد النساء إذا ما توسعت الدولة فى تقديم الخدمات الاجتماعية من صحة وتعليم ورعاية اجتماعية، ولكن تظل الأعداد التى تصل إلى المناصب العليا محدودة، وتتدخل العوامل الثقافية لتفضيل الرجل عند عملية الاختيار لهذه المناصب، ويرتبط ذلك أيضاً بحرية المرأة المحدودة فى الانتقال من مكان عمل إلى آخر ومسئولياتها الأسرية.

وفى ضوء ما يميز المجتمع الجديد من ازدياد معدلات البطالة والفقر والتفاوت بين الطبقات من ناحية، وانحسار الخدمات الاجتماعية من ناحية أخرى، ينعكس ذلك على العلاقات الأسرية، مما قد يؤدى إلى انحرافات واضطرابات نفسية وعضوية تجد المرأة نفسها متحملة العبء الأكبر فى التعامل مع هذه الاضطرابات.

وخلاصة القول إن ترك الأمور تسير فى الاتجاه نفسه خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين دون تدخل وتغيير جذرى فى الأوضاع الحالية، لن يؤدى إلى مشاركة أكبر للمرأة فى عملية إدارة شئون المجتمع والدولة، ولن تستطيع بناء قاعدة من النفوذ تمكنها من هذه المشاركة، بل من المحتمل أن تنخفض تلك المشاركة عن ذى قبل.

### رؤية إسلامية سلفية

سبق أن قلنا إن موقف المؤسسة الدينية من قضايا المرأة له وزنه وأثره على ما يطرأ من تغيرات فى موقعها فى المجتمع؛ لذا يصبح اتساع حجم التفكير الدينى السلفى وما يترتب عليه من تغير فى مركز المرأة أحد الاحتمالات التى تستحق المناقشة بوصفها إحدى الرؤى المستقبلية!

للفكر الإسلامى السلفى تفسير بالنسبة لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ويشمل ذلك عدة مفاهيم تتعلق بالمرأة. يفسر هذا الفكر مفهوم القوامة بأن المرأة غير مساوية للرجل، فهو رئيسها وله حق تأديبها إذا اعترضت، وحق ضربها إذا خالفت أمره، وهى لا تخرج من المنزل إلا بإذنه ولقضاء حاجة ضرورية. ويصر هذا الفكر على ضرورة وجود رجل يتولى أمر المرأة مهما بلغت من التعليم والثقافة ومهما كان وضعها الاجتماعى. كما أن المرأة سريعة الانفعال غير عقلانية؛ لذا لا تصلح لتولى المناصب القيادية، ولا يمكنها الاشتراك فى اتخاذ قرارات تؤثر فى حياتها وحياة الأسرة أو حياة المجتمع. ويوصى الفكر السلفى بحجاب المرأة وعدم اختلاطها بالجنس الآخر، ويذهب بعض أصحاب هذا الفكر إلى تحريم أى ملامسة بين الجنسين؛ لذا يجب ألا تصافح المرأة الرجل.

ويرى فقهاء الفكر الإسلامى السلفى أن القانون يجب ألا يسوى بين الرجل والمرأة استنادا إلى أن شهادة الرجل تساوى شهادة امرأتين، بل يرى بعضهم أنه لا تصح شهادتها فى بعض الأمور، بينما يرى البعض الآخر أنه لا شهادة لها إلا فى أمور الأموال، وشهادتها فى ذلك ناقصة تساوى نصف شهادة الرجل. ويرى السلفيون أن خروج المرأة للعمل واكتسابها دخلا أمر غير مقبول إلا فى مجال التجارة؛ لأن

مسئولية الإنفاق تقع على الرجل وحده. ومن ناحية أخرى فإنهم يعترفون لها بحرية التصرف في مالها الذي ورثته وبأن لها ذمة مالية مستقلة.

ويؤكد الفكر السلفي على حرمان المرأة من تولى المناصب الرئاسية سواء في المجال السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، ولا يجوز في نظرهم أن يكون لها ولاية على الرجال بأي حال من الأحوال. أما بالنسبة للعلاقة الأسرية فالأصل لديهم هو تعدد الزوجات والحق المطلق للرجل في إيقاع الطلاق.

وخلاصة القول إنه في حالة ما إذا ساد المجتمع الفكر الإسلامي السلفي، فإن مشاركة المرأة في عملية إدارة شؤون المجتمع والدولة ستندثر وتتراجع في جميع مؤسسات هذه العملية والخاصة بالحكومة أو القطاع الخاص أو المجتمع المدني. وقد يصل الأمر إلى سلبها بعض الحقوق التي تستمتع بها الآن، مثل: حق الانتخاب والترشيح للمجالس التشريعية والمحلية، وحقوقها في التأمينات والعمل. وقد تحدد لها مجالات معينة للعمل لا تتخطاها مثل: التمريض، والتدريس ويدعو هذا التحديد إلى فرض أنواع معينة من التعليم عليها تؤهلها لهذه الوظائف فقط دون غيرها. وقد تنسلخ مصر من الاتفاقيات الدولية التي تمنع التمييز ضد المرأة والتي سبق أن صدقت عليها.

### **الرؤية المستهدفة**

يجب التأكيد هنا أن من الصعب إن لم يكن من المستحيل إجراء تعديل جذري في وضع المرأة لكي تبني قاعدة من النفوذ تمكنها من المشاركة الحقيقية الفعالة في عملية إدارة شؤون المجتمع والدولة، دون اتخاذ سياسات عامة للمجتمع ككل تربط بين عملية إدارة شؤون المجتمع والدولة والتنمية المتواصلة والقضاء على الفقر. بحيث تكون هذه التنمية مزدهرة ومستدامة مقرونة بعدالة توزيع عوائدها وبزيادة الأجور والإنتاجية للفقراء ونوى الدخل المحدود. كما لا تسمح لآليات السوق والكوكبة والخصخصة أن تقلص من دور الدولة إلى الحد الذي يصيب المجتمع بالتخلخل والبطالة والتهميش، بل يجب أن تهدف هذه السياسات إلى إيجاد التوازن بين الكوكبة والحفاظ على استقرار البيئة الاجتماعية والاقتصادية المحلية، بحيث يتوافر معها الأمن



الاقتصادى والسياسى والاجتماعى للناس خاصة الفئات الضعيفة فى المجتمع. وفى ضوء الاتجاه العالمى نحو انتكعات الإقليمية يصبح هناك حاجة إلى تكامل عربى بين هذه السياسات القطرية. هذه السياسات تشكل الإطار اللازم للوصول إلى الرؤية المستهدفة؛ إذ لا يمكن التعامل مع قضية المرأة منفصلة عن قضايا كل دولة عربية أو قضايا الوطن العربى ككل. فإذا أخذنا ذلك فى الاعتبار، وإذا كانت الرؤية المستهدفة تعنى تمكين المرأة من بناء قاعدة من النفوذ يمكنها من الوجود فى مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة والمشاركة فى تلك الإدارة بشكل فعال، فإن ذلك يقتضى:

١- أن تضع الدولة برنامجاً عدلياً يغطى السنوات العشر القادمة يتضمن الأنشطة المختلفة التى تقوى قاعدة نفوذ المرأة وتعزز موقعها فى مؤسسات إدارة شئون المجتمع.

٢- أن ترصد الموارد اللازمة وتعزز الآليات اللازمة لتنفيذ ذلك البرنامج، ويشمل ذلك الموارد المالية وكذلك البشر المدربين لتنفيذ.

٣- وضع نظام متابعة على أعلى مستوى لمتابعة التنفيذ وتجميع البيانات اللازمة لاستمرارية الجهود بعد انقضاء السنوات المحددة لتحقيق أهداف متفق عليها.

وفى تصورى أنه لن يتحقق ذلك المقترحات إلا فى وجود حركة نسائية قوية على مستوى الدولة وعلى مستوى الوطن العربى ككل. تستطيع تلك الحركة النسائية أن تمارس ضغوطاً على الجهات المختلفة لئلى تقوم بمسؤوليتها فى تنفيذ برنامج العمل الذى ستضعه الدولة مسترشدة بأهدافيات حقوق الإنسان الدولية. بل تمارس الضغوط لئلى يوضع هذا البرنامج الذى يمكن أن يكون ربيعاً يشارك فى وضعه الجهات الحكومية والقطاع الخاص والمجتمع العلمى بتكويناته المتعددة. هذه الحركة يمكنها تنظيم صفوف النساء بحيث يدعول عدسهن إلى مصدر قوة ونفوذ يمكن اتساعه باستمرار. وفى اعتقادى أن هذا يمكن أن يتأخر مليء بوصف كفاح الجماعات المختلفة فى المجتمعات المختلفة التى استطاعت بفنوه التنظيم تغيير ثقافة المجتمع وبنائه؛ ذلك لأن هذه الورقة تعد التغيير الحقيقى فى مركز أية جماعة لا يحدث بوصفه منحة وهبة من جماعات المجتمع الأخرى، وإذا ما حدث بهذه الصورة فإن هذه المنحة يمكن



أن تسترد في زمان لاحق. أما الحقوق التي تأتي نتيجة للجهود التي تبذلها الجماعات لكي تنالها فتبقى وتصلان وتستخدم بعقلانية وفعالية. هذه الحقوق تحمي ممن بذل الجهد في سبيلها ويخشى عليها من الضياع فيستخدمها بالطريق السليم. لذا فإن الرؤية المرغوبة تحتاج إلى تنظيم صفوف المرأة من خلال حركة تتضمن رسالة معينة تؤمن بها جماعات النساء التي تنضم إليها وتكافح في سبيلها فتعمل في ارتباط. ولقيام هذه الحركة النسائية يجب أن يتوافر الآتي:

- ١- وجود هدف عام مشترك.
  - ٢- شعور وإيمان واستعداد للمشاركة بين أعداد من النساء والجماعات.
  - ٣- معايير وقواعد داخل الحركة.
  - ٤- رصد وتقييم مستمر للعمل لأنشطة الحركة وتقدمها، والعلاقات داخلها في كل دولة عربية، وعلاقة واضحة بين الحركة على المستوى القطري والحركة على المستوى العربي والحركات المماثلة خارج الوطن العربي.
- ويجب الإشارة هنا إلى أن استخدامنا للمؤنث هنا لا يعني أن الحركة لا تضم رجالا يؤمنون بأهدافها ومستعدين للاشتراك في جهودها، فهناك قيادات من الرجال تؤمن بحقوق المرأة، ومن المفيد ضم جهودهم، لكن يجب أن تظل النساء هي الأغلبية بالنسبة للعضوية والقيادة؛ لأن الرجل مهما كان مؤمنا بالحركة ينقصه الشعور بالمعاناة الذي تختص به المرأة. هذا دون إغفال أنه صاحب مصلحة حقيقية في تغيير الوضع وفي إفراح مجال المشاركة للمرأة في إدارة شؤون المجتمع والدولة.
- ومن الممكن أن تأخذ المبادرة في بدء الحركة إحدى الشبكات الموجودة حاليا أو مجموعة من هذه الشبكات. ولعل تحديد الهدف العام المشترك هو أهم مكونات الحركة النسائية، ويستحسن أن يكون مصاغا بشكل مبسط وسهل القبول، على أن تترك التفاصيل الإجرائية فيما بعد؛ ذلك لأن صياغة الهدف بشكل تفصيلي إجرائي غالبا ما يثير الخلاف فتصاب الحركة بالنكسة منذ بدايتها. ومن المهم أن يصاغ الهدف بشكل يصعب نقده من خارج الحركة، وأن ينطبق على احتياجات المرأة من مختلف البيئات الجغرافية ومن مختلف الطبقات الاجتماعية، كما أنه يتفق والأهداف العامة للمجتمع

ككل. ومتى بدأت الحركة واختارت لها هدفا فإنها تضع معايير خاصة تكون أسسا للعلاقات بين من ينتمى إليها من قيادات وأتباع، وبحيث تقوى هذه المعايير من الشعور بالانتماء للحركة. وقد تضم الحركة عضوية غير نشطة، إلا أنه يجب أن يكون هناك مجموعات كبيرة من المنضمات والمنضمين النشطين الذين لديهم استعداد لبذل الجهد فى سبيل الحركة. ومن الخطأ تصور بدء الحركة بقيادة سيدة واحدة تحمل كل العبء، بل الأصح أن تكون هناك مجموعة قيادية منذ البداية تضم صاحبات الشخصية القوية Charismatic من المفكرات والإداريات ومن التخصصات المختلفة؛ ذلك لأن الأمر يتطلب مهارات متعددة تتكامل مع بعضها من قيادات الحركة وتنظيمها وتوجيهها، كما أن الاشتراك فى الحركة يختلف من حيث نوع الارتباط ومداه ونوع الجهد أو العطاء الذى يبذل فى سبيل تحقيق أهدافها. على أن هناك حداً أدنى للاشتراك هو الموافقة والإيمان بأهداف الحركة ومساندتها على الأقل على المستوى الفكرى واللفظى.

متى نشطت الحركة ووسعت قاعدتها استطاعت أن تجعل برنامج العمل الذى تضعه الدولة موضع التنفيذ، وأن تكون العين الساهرة على استمرار المسيرة حتى تحصل المرأة على جميع حقوقها الإنسانية المنصوص عليها فى الدساتير القطرية والدولية. وحينما تتكون عدة حركات نسائية قطرية لها قياداتها فى كل دولة عربية تنضم هذه الحركات وقياداتها فى حركة نسائية على مستوى الوطن العربى. قد يبدو ذلك حلماً ولكن يبدأ التغيير الحقيقى دائماً بحلم من المستطاع تحقيقه.

## References

- 1- Badran Hoda, "The Road from Beijing: Egyptian Women Journey", UNDP - Cairo – Egypt 1996
- 2- Beresford P. & Croft Suzy, "Citizen Involvement: A Practical Guide for Chang", Macmillan, 1993.
- 3- May Graham H., "The Future is Ours", Praeger Westport, Connecticut, 1996
- ٤- عمر القراى: حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وفكر الحركات الإسلامية  
ورقة غير منشورة
- 5- Peterson John L. "The Road to 2015: Profile of the Future", Waite Group Press, Corte Modera, California, 1994.
- 6- Reisch M. & Gambrill Eileen, "Social Work in the 21st Century", Pine Forge Press, London 1996.
- 7- Shaw J. & Perrons D. Making Gender Work, Mnaging Equal Opportunities. Open University Press. Buckingham-Philadelphia 1995.
- 8- The Report of the Commission on Global Governance – Oxford University 1995.

---

## فهرس

---

### أوضاع المرأة القانونية والاقتصادية والاجتماعية:

- مدى مشروعية وراثه الأعمام حال كون ذرية المتوفى إناثاً - أحمد محمود صبحى..... ٧
- مائة عام بعد «تحرير المرأة» أين هى المرأة المصرية - إيمان بيبرس..... ١٥
- العنف ضد المرأة: وقوانين العقوبات العربية - حنان نجمة..... ٣٣
- المرأة المصرية: رؤية تحليلية - سامية قدرى ونيس..... ٤٧
- الحقوق السياسية للمرأة بين دستورى (١٩٢٣، ١٩٥٦) - سعيدة محمد حسنى..... ٦١
- العنف ضد المرأة: التعسف فى الطلاق - عبير إسحاق..... ٩٧
- وضعية المرأة والتحولات الاجتماعية فى تونس - على بن ناصر..... ١٠٩
- حقوق المرأة المصرية بين المنظور الرسمى والمنظور الشعبى - فاطمة خفاجى..... ١١٩
- مقاربة للعنف الموجه ضد المرأة الطفلة ومدى شرعنته - فريدة بنانى..... ١٢٥
- حقوق المرأة بين الفقهى والمدنى - فريدة النقاش..... ١٩١
- موضع المرأة فى التشريعات المصرية - فوزية عبد الستار..... ٢٠٥
- وضع المرأة فى أسبانيا - كونثيبسيون دونكاوسا..... ٢١٧
- وضع المرأة المصرية فى ظل المنظومة القانونية دولياً ووطنياً - محمد فتحى نجيب..... ٢٢٥
- القانون كأداة للإصلاح الاجتماعى - منى نو الفقار..... ٢٤١
- المرأة الخليجية فى ظل الشريعة - منيرة أحمد فخرو..... ٢٥٣
- ردود الفعل على مشروع قانون الأحوال الشخصية المدنى فى لبنان - ناديا الشيخ..... ٢٦٧
- المثلة المسرحية العربية وتحديات الظهور على خشبة - وطفاء حمادى..... ٢٧٥

### المرأة فى الخطاب الإبداعى والإعلامى والثقافى:

- الخطاب الإعلامى.. مساحة للاحتواء - أنيسة الأمين مرعى..... ٢٩٧
- أدب المرأة والتحولات الاجتماعية فى الإمارات العربية المتحدة - جيل رامسى..... ٣١١
- الوعى الشعرى بالهوية النسوية نموذج نازك الملائكة - حاتم الصكر..... ٣٢٥



- نموذج المرأة المتحررة فى رواية زينب فواز (حُسن العواقب) - حلمى النمنم..... ٣٤٣
- الرؤية الاجتماعية وصورة المرأة فى الرواية العربية - حليم بركات..... ٣٥١
- المرأة والإبداع فى دولة الإمارات العربية المتحدة - عبد الإله عبد القادر..... ٣٦٧
- تحولات الخطاب الروائى للمرأة المصرية - عبد الرحمن أبو عوف..... ٤٤٣
- الثقافة والتأنيث - محمد عبد الله الغدامى..... ٤٥٩
- المرأة/ الحرية.. وجرأة البحث - محمد دكروب..... ٤٧٣
- المرأة والخطاب العربى المعاصر - منى مكرم عبيد..... ٤٧٩
- قضايا التحرر فى مصر خلال القرن العشرين - نادية أبو غازى..... ٤٩٣
- المسئولية الاجتماعية للتليفزيون فى تفعيل دور المرأة - نسمة أحمد البطريق..... ٥٥١
- الجسد الأنثوى فى الرواية العربية : تجربة نبيل سليمان أنموذجاً - نعمة خالد..... ٥٨٧
- نظرة أخرى لنشاط النساء الكتابى والميدانى فى رد الاعتبار إليهن - نهى بيومى..... ٦٠٣
- الإبداع والتمرد فى حياة المرأة المصرية - نوال السعداوى..... ٦٢٣
- الممارسة السياسية للمرأة العربية:**
- مصير الرائدات - سلمى الخضراء الجيوسى..... ٦٣٩
- صحة المرأة والسياسة - سلمى جلال..... ٦٧٧
- فى مواجهة العنف ضد النساء: أداء المنظمات غير الحكومية - عزة شرارة بيضون..... ٦٨٥
- حقوق المرأة السياسية - عفاف جاد الله..... ٦٩٩
- الممارسة السياسية للمرأة العربية مصر نموذجاً - عواطف عبد الرحمن..... ٧٠٩
- تهميش المرأة فى التاريخ - فيحاء عبد الهادى..... ٧٢٩
- التحديات التى تواجه المنظمات النسائية فى مصر والمغرب - ليلي حسينى..... ٧٤٥
- محور المرأة والدولة - مريم سلطان لوتاه..... ٧٦٧
- المرأة والعلم:**
- المرأة المصرية فى مجال العلم والتكنولوجيا - فرخنده حسن..... ٧٧٥
- الرؤية المستقبلية لقضايا المرأة:**
- بعض أفكار النسوية المعاصرة والتعقيبات عليها فى الغرب - حازم صاغية..... ٧٨٥

٧٩٥	المرأة العربية والعولة – ريماء عبد الرحمن الصبان
٨١٥	تحرير الأمة وتحرير المرأة "ورقة عمل" – على فهمى
٨٢٣	رؤى مستقبلية لمركز المرأة المصرية – هدى محمد بدران
٨٤٣	فهرس







### أوضاع المرأة القانونية والاقتصادية والاجتماعية:

أحمد محمود مسبحي / إيمان بيبرس / حنان نجمة / سامية قدرى ونيس /  
سعيدة محمد حسنى / عبير إسحاق / على بن ناصر / فاطمة خفاجي /  
فريدة بنانى / فريدة النقاش / فوزية عبد الستار / كونثيسيون دونكاوسا /  
محمد فتحى نجيب / منى ذو الفقار / منيرة أحمد فخرو / ناديا الشيخ /  
وطفاء حمادى.

### المرأة فى الخطاب الابداعى والإعلامى والثقافى:

أنيسة الأمين مرعى / جيل رامسى / حاتم السكر / حلمى النمنم / حليم  
بركات / عبد الإله عبد القادر / عبد الرحمن أبو عوف / محمد عبد الله  
الغدامى / محمد دكروب / منى مكرم عبيد / نادية أبو غازى / نسمة  
أحمد البطريق / نعمة خالد / نهى بيومى / نوال السعداوى.  
الممارسة السياسية للمرأة العربية:

سلمى الخضراء الجيوسى / سلمى جلال / عزة شرارة بيضون / عفاف جاد  
الله / عواطف عبد الرحمن / فيحاء عبد الهادى / ليلي حسيني / مريم  
سلطان لوتاه.

المرأة والعلم:

فرخندة حسن.

الرؤية المستقبلية لقضايا المرأة:

حازم صاغية / ريما الصبان / على فهمى / هدى محمد بدران.

Bibliotheca Alexandrina



0271575